MICHEL FOUCAULT

ikinci baskı

ders özetleri

1970-1982

cogito

ÇEVİREN: SELAHATTİN HİLAV

YAPI KREDİ YAYINLARI

DERS ÖZETLERİ
1970-1982

Michel Foucault 1926'da Poitiers'de doğdu. Yayımladığı ilk kitabı *Akıl Hastalığı ve Kişilik* (1954)'ten başlayarak hayatı boyunca adeta dört ana eksende topladığı "iktidar" konularının tarihini yazdı. Bir başka deyişle, bu konuların o güne dek "yazılmış tarihlerini" parçaladı. Tıp-Delilik; Bilim-Bilgi; Gözetim-Hapishane; Cinsellik-Aile ana eksenlerinde verdiği ürünler arasında *Klasik Çağda Deliliğin Tarihi* (1961); *Kliniğin Doğuşu* (1963); *Bilginin Arkeolojisi* (1969); *Gözetim ve Ceza: Hapishanenin Doğuşu* (1975, çev: M.A. Kılıçbay, 1992); *Cinselliğin Tarihi 1* (1976), 2 ve *3* (1984) (1 ve 2; çev: H. Tufan, 1986 ve 1988) yer aldı. Edebiyat ve Görsel Sanatlar alanındaki iki önemli çalışması olan *R. Roussel* (1963) ve *Bu Bir Pipo Değildir / Magritte Üstüne* (1973) ile de çağını derinden etkileyen bu önemli düşünür 1984'de öldüğünde henüz 58 yaşındaydı.

MICHEL FOUCAULT

DERS ÖZETLERİ
1970 - 1982

ÇEVİREN:
SELAHATTİN HİLAV

MUBİ
YAPI KREDİ YAYINLARI

Cogito - 2
ISBN 975-363-050-6

Ders Özetleri, 1970-1982 / Michel Foucault
Çeviren: Selahattin Hilav
Bu kitabı oluşturan yazılar
"Résumé des cours 1970-1982", Julliard 1989 ve
"Söylemin Düzeni", Hil Yayın 1987 ("L'ordre du Discours",
Gallimard) adlı kitaplarda daha önce yayımlanmıştır.

© Yapı Kredi Yayınları Ltd. Şti., 1992
Türkçe çevirinin tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında
yayıncının yazılı izni olmaksızın
hiçbir yolla çoğaltılamaz.
2. Baskı: 1000 adet
İstanbul, Eylül 1993

İstiklal Caddesi, No: 285-287 Kat: 5 B Blok
Beyoğlu 80050 İstanbul
Telefon: 251 27 30 - 251 90 52

Dizi Editörü: Vedat Çorlu
Kapak Düzeni: Mehmet Ulusel
Ofset Hazırlık: Nahide Dikel
Baskı: Şefik Matbaası

İÇİNDEKİLER

Önnot **7**

Söylemin Düzeni **9**

1970-1971 Bilme İstenci **43**

1971-1972 Ceza Kuramları ve Kurumları **51**

1972-1973 Cezalandırıcı Toplum **57**

1973-1974 Psikiyatri İktidarı **73**

1974-1975 Anormaller **85**

1975-1976 "Toplumu Savunmak Gerekir" **93**

1976-1977 99

1977-1978 Güvenlik, Toprak ve Nüfus **101**

1978-1979 Biyopolitiğin Doğuşu **109**

1979-1980 Dirilerin Yönetimi Üzerine **119**

1980-1981 Öznellik ve Hakikat **127**

1981-1982 Öznenin Yorumlanması **135**

1982-1983 Kendi'nin ve Başkalarının Yönetimi **149**

1983-1984 Kendi'nin ve Başkalarının Yönetimi:
Hakikatten Kaynaklanan Cesaret **149**

ÖNNOT

Collège de France Profesörler Kurulu, 30 Kasım 1969 oturumunda, Jean Hyppolite'in başkanlığındaki *Felsefi Düşünce Tarihi* kürsüsünü, *Düşünce Sistemleri Tarihi* kürsüsüne dönüştürme kararını alıyordu.

Michel Foucault kürsü başkanlığına, 12 Nisan 1970'te seçildi ve 25 Haziran 1984'te ölümüyle sona eren derslerine 2 Aralıkta başladı.

Bu kitapta, Foucault'nun, Collège de France'daki derslerine başlarken yaptığı açış konuşması ("Söylemin Düzeni") ile öğretim üyeliği boyunca verdiği derslerin özetlerini bulacaksınız. Bu konuşmayı, Turhan Ilgaz'ın çevirisiyle sunuyoruz. M. Foucault'nun Collége de France'da Profesör olarak ders verdiği bu ondört yıllık dönemde üç yıl eksiktir. Bunlar, ders yapmadığı 1976-1977 ve sağlığının bozulması dolayısıyla ders özetlerini hazırlayamadığı son iki yıldır: 1982-1983, 1983-1984 (Kendi'nin ve Başkalarının Yönetimi).

Söylemin Düzeni(*)

Bugün yapmak zorunda olduğum konuşmada ve burada belki de yıllar boyunca yapmak zorunda kalacağım konuşmalarda, hiç kimseye sezdirmeden eriyip gitmeyi dilerdim. Söze başlamaktansa, sözün beni sarıp sarmalamasını ve beni, her türlü olası başlangıcın çok ötelerine taşımasını isterdim. Konuşacağım sırada, kimliği bulunmayan bir sesin benden epey önce söze başlamış olduğunu farkedivermek ne hoş olurdu: o zaman sözcükleri bağlamak, cümleyi sürdürmek, kendisini, sanki bir an için, askıda tutarak bana işaret vermişçesine yarattığı boşlukların arasına, hiç kimsenin fazlaca dikkatini çekmeksizin yerleşivermek yeterdi bana. Böylece, başlangıç olmayacaktı; ve söylemin kendisinden kaynaklandığı kişi olacak yerde, onun uzayıp gidişinin rastlantısallığında, zayıf bir boşluk, olası eriyişindeki bitiş noktası olacaktım.

Benim arkamda (çok önceden söze başlamış, söyleyeceğim şeyleri önceden söylemiş) bir sesin şöyle demesini isterdim: "Sürdürmek gerek, ben sürdüremiyorum, sürdürmek gerek, sözcükler olduğu sürece onları söylemek gerek, beni buluncaya, beni söyleyinceye dek, onları söylemek gerek –tuhaf çaba, tuhaf hata, sürdürmek gerek, belki de çoktan oldu, belki de çoktan söylediler bana, söyleyeceklerini, belki beni öykümün eşiğine dek, öyküme açılan kapının eşiğine dek taşıdılar, eğer kapı açılırsa şaşardım."

Sanırım pek çok kişide, başlamak zorunda kalmamak için benzer bir arzu, ne denli farklı, korkutucu, belki de meş'um yönleri olabileceğini dışardan izlemek zorunda kalmamak için, oyuna başlar başlamaz, söylemin öte yanında kalma arzusu vardır. Bunca ortak bir dileğe, kurumun yanıtı alay kipinde; zira başlangıçları tö-

(*) Bu bölümü oluşturan konuşma, Turhan Ilgaz tarafından çevrilen ve Hil Yayın tarafından 1987'de basılan "Söylemin Düzeni" adlı kitaptan alınmıştır.

rensel hale getiriyor, zira onları bir dikkat ve sessizlik halesiyle kuşatıyor ve sanki uzaklardan da farkedilsinler diye, ayinselleştirilmiş biçimler almaya zorluyor onları.

Arzunun dediği şu: "Ben, söylemin bu kuşkulu düzenine kendiliğimden girmek zorunda kalmak istemezdim; keskin ve kesin onca yanı içinde, onunla kapışmak istemezdim; isterdim ki o, içinde başkalarının benim beklentime yanıt verecekleri ve orada gerçeklerin, birer birer, ayağa kalkacağı, sakin, derin, sonsuzcasına açık bir saydamlık gibi çevremi sarsın; o zaman, tıpkı mutlu bir enkaz gibi, kendimi ona, beni taşıması için bırakırdım." Ve kurum karşılık veriyor: "Başlamaktan korkman gereksiz; biz hepimiz, söylemin yasaların düzeni içinde yeraldığını sana göstermek için buradayız; uzun zamandan beri ortaya çıkışının kollandığını göstermek için; ona, onu onurlandıran ama elini kolunu da bağlayan bir yerin ayrıldığını göstermek için; ve de, kazara bir güce sahip olursa, bunun aslında bizden ve yalnızca bizden kaynaklanacağını göstermek için."

Ancak belki de bu kurum ve bu arzu bir ve aynı kaygıya karşı çıkarılmış iki replikten başkaca bir şey değildir: söylemin telaffuz edilmiş veya yazılmış şey olarak maddi gerçekliği içindeki neliğinden duyulan kaygı; hiç kuşkusuz silinip gitmeye, ama bize ait olmayan bir süre içinde silinmeye mahkûm bu geçici varoluş karşısındaki kaygı; gündelik ve esrik olmakla birlikte, bu faaliyetin altında, tam olarak tasarlanamayan güçlerin ve tehlikelerin hissedilmesinden gelen kaygı; kullanılışları nice uzun zamandır zorlukları ortadan kaldırmış olan onca sözcükten geçen kavgalardan, utkulardan, yaralardan, egemenliklerden, köleliklerden kuşkulanmanın verdiği kaygı.

Peki ama insanların konuşuyor olmasında ve de söylemlerinin sınırsızcasına çoğalmasında bu denli tehlikeli olan ne var? Nerede o zaman tehlike?

İşte yaptığım çalışmanın alanını –ya da belki çok geçici bir sahnesini– sabitleştirmek üzere, bu akşam, ileri sürmek istediğim varsayım: bana göre, söylemin üretimi, her toplumda, görevleri onun gücünü ve tehlikelerini önlemek, bellisiz olagelişini dizginlemek, ağır, korkulu maddiliğini savuşturmak olan birtakım yollarla, hem denetlenmiş, hem ayıklanmış, hem de örgütlenmiş ve yeniden paylaştırılmıştır.

Bizimki gibi bir toplumda, *dışlama* usulleri elbette biliniyor. En

apaçık, aynı zamanda da en tanıdık olanı, *yasak*'tır. Hep bilindiği gibi, her şeyi söyleme hakkı yoktur, her şeyden her koşulda sözedilmez, nihayet, herkes her şeyi konuşamaz. Nesnenin tabuluğu, koşuldaki ayinsellik, konuşan öznenin ayrıcalıklılık veya salt ona özgü bir hakkı söz konusudur: burada, kendi kendini değiştirmeye ara vermeksizin, birbirini kesen, birbirini güçlendiren veya dengeleyen, karmaşık bir parmaklık oluşturmuş üç türlü yasağın işleyişiyle karşılaşılır. Yalnızca şuna işaret edeceğim ki, günümüzde, parmaklığın en dar olduğu, kara boşlukların çoğaldığı bölgeler, cinsellik ve politikaya ait bölgelerdir: söylem sanki, cinselliğin korunmasız kaldığı ve politikanın da uzlaşmacılaştığı o saydam veya tarafsız öğe olmak şöyle dursun, bunların, ayrıcalıklı bir tavırla, en korkutucu güçlerinden bazılarını harekete geçirdikleri alanlardan biriymiş gibi... Söylemin, görünüşte, önemsiz bir şey olması hiç farketmez, karşı karşıya kaldığı yasaklar hemen, çabucak, onun arzu ve erkle olan ilişkisini gün ışığına çıkarırlar. Ve bunda şaşılacak bir şey yoktur: zira söylem –psikanaliz bunu bize gösterdi– arzuyu yalnızca ortaya koyan (veya gizleyen) şey değildir; aynı zamanda da arzunun nesnesi olan şeydir; ve zira –bunu da tarih hiç durmadan bize öğretiyor– söylem yalnızca kavgaları veya baskı sistemlerini açıklayan şey değil, ama onun için, onun vasıtasıyla mücadele edilen şey, ele geçirilmek istenen erktir.

Toplumumuzda bir başka dışlama ilkesi daha var: bu bir yasak değilse bile, bir paylaşım ve bir kovuş. Akıl ile delilik arasındaki karşıtlığı kastediyorum. Orta Çağ'ın derinliklerinden buyana deli, söyleminin diğer insanlarınkiler gibi yayılabilmesine imkan bulunmayan kişidir: söylediği şeyin bir hiç ve söylenmemiş kabul edildiği, ne doğruluğu ne de önemi olduğu, adalet önünde değer taşımadığı, bir eylemi veya bir sözleşmeyi doğrulamaya yetmediği, hatta kilisede bile özün –biçim– değiştirmesine ve kutsal ekmeği bedene dönüştürmeye yardım etmediği görülür; buna karşın, her türlü söylemin karşıtı olarak, ona, gizli bir hakikati bildirmek, gelecekten haber vermek, olanca saflığı içinde, başkalarının bilgeliğinin farkedemediklerini görebilmek gibi tuhaf güçler yakıştırıldığı da olur. Yüzyıllar boyunca Avrupa'da, delinin söylediğinin ya hiç işitilmemiş olduğunu, ya da, işitildiğinde, ona bir hakikatin sesiymiş gibi kulak verildiğini saptamak oldukça gariptir. Sözleri ya –daha ağza alınır alınmaz dışarı kovularak– hiçliğin içine yuvarlanıyordu, ya da içinde saf veya hilekar bir akıl, aklı başında insanlarınkinden daha akıllı bir akıl bulunup çıkarılıyordu. Ne olursa olsun, ister dışlanmış, isterse, dar anlamıyla, akıl tarafından gizlice

kuşatılmış olsun, bu söylem ortada değildi. Delinin divaneliği söylediklerinden anlaşılıyordu: onlar düpedüz, paylaşımın işlediği alandı; ancak bu söylenenler, hiçbir zaman bir araya toplanmıyor, dinlenmiyordu. XVIII. yüzyılın sonuna gelene dek, gösterdiği değişikliğe karşın, bu söylenmede neyin söylenmiş olduğunu (nasıl söylenmiş olduğunu, neden söylenmiş olduğunu) araştırma düşüncesi, herhangi bir hekimin aklına asla gelmedi. Delinin bütün o devasa söylemi gürültüye dönüşüyordu; ve ona ancak simgesel bir biçimde, korunmasız ve uzlaştırılmış olarak tiyatro sahnesinde ilerlediği zaman söz veriliyordu, zira burada maskeli hakikat rolünü üstlenmekteydi.

Bana, bugün bütün bunların bittiği veya bitmek üzere olduğu; delinin söylediklerinin artık paylaşım çizgisinin ötesinde durmadığı; artık bir hiç ve söylenmemiş olarak kabul edilmediği; tam tersine bizi dikkatli davranmaya yönelttiği; söylediklerinin içinde bir anlam, ya da bir yapıtın karalama veya harabelerini bulmaya çalıştığımız; ve de bizim her birimizin hecelediğimiz şeylerde, söylediklerimizin bizden kaçıp gittiği o küçücük delikte, delinin söylediklerini yakalamayı başardığımız söylenecektir. Ancak, bunca dikkat eski paylaşımın artık işlemediğini kanıtlamıyor; o söyleneni kavrayabilmek için kullandığımız her türlü bilme zırhını anımsamak yeter; birilerine –hekim veya psikanalist– bu söyleneni dinleme ve aynı anda da hastaya, perişan sözcükleriyle gelip söyleme, ya da umutsuzca söylememe imkanı veren, bütün o kurumlar şebekesini anımsamak yeter; paylaşımın, ortadan kalkmak şöyle dursun, farklı yollardan, yeni kurumlar aracılığıyla ve asla aynı olmayan etkilerle, bir başka türlü işlemeye devam ettiğinden kuşkulanmak için, bütün bunları anımsamak yeter. Ve her ne denli hekimin rolü, en sonunda özgürlüğüne kavuşmuş bir söze kulak vermekten ibaretse de, dinleme, her zaman es'in korunması çerçevesinde yerine getirilmektedir. Arzu tarafından istila edilmiş ve kendisini –en büyük sevinçlere ya da en büyük dehşetlere götürecek– korkunç güçlerle dolu sanan bir söylemin dinlenişidir bu. Eğer canavarları iyileştirmek için aklın sessizliği gerekiyorsa, sessizliğin teyakkuz halinde bulunması yeter ve paylaşım da varlığını bu yolla sürdürür.

Doğru ve yanlış karşıtlığını, sözünü ettiklerimin yanısıra, bir üçüncü dışlama sistemi gibi kabul etmek, belki biraz tehlikeli. Doğrunun baskısı, ötekiler türünden paylaşımlarla, başlangıçta keyfi olan veya en azından tarihi olumsallıklar çerçevesinde örgütlenen paylaşımlarla; yalnızca değiştirilebilir olmakla kalmayıp sürekli de yer değiştiren paylaşımlarla; onları kabul ettiren ve yeniden kovan

bütün bir kurumlar sistemi tarafından taşınan paylaşımlarla; nihayet, baskısız, veya en azından bir şiddet payı olmaksızın uygulanamayan paylaşımlarla, nasıl olur da akılcı bir biçimde kıyaslanabilir.

Hiç kuşkusuz, bir söylem içinde, bir önerme düzeyinde yer alındıkta, doğru ve yanlış arasındaki paylaşım ne keyfidir, ne değiştirilebilirdir, ne kurumsaldır, ne de şiddete dayanır. Ama eğer bir başka basamakta yer alınacak olursa, söylemlerimiz boyunca, tarihimizin onca yüzyılını aşıp gelen o doğruluk istencinin ne idiği, durmamacasına ne olduğu, ya da çok genel biçimi içinde, bilme istencimizi yönlendiren paylaşım tipinin ne olduğu sorusu sorulacak olursa, işte o zaman belki de bir dışlama sistemi (değiştirilebilen, kurumsal olarak baskıcı, tarihi sistem) gibi bir şeyin biçimlendiği görülür.

Mutlaka tarihi süreç içinde oluşmuş bir paylaşım bu. Zira, daha VI. yüzyıl Yunan şairlerinde –sözcüğün asıl ve öykünülen anlamıyla– doğru söylem, karşısında saygı ve dehşet duyulmuş olan, hüküm sürdüğü için ister istemez uyulması gereken doğru söylem, hakkı olduğu için ve ayinselliğine uygun biçimde telaffuz edenin söylemiydi; adaleti bildiren ve herkesin payını dağıtan söylemdi; geleceği peygamberce betimlerken, yalnızca ne olacağını haber vermekle kalmayan, ama onun gerçekleşmesine de yardım eden, beraberinde insanların katılımını taşıyan ve böylece kaderle gizlice işbirliği yapan söylemdi. İmdi, bir yüzyıl geçtikte, en yüce doğruluk, söylemin ne *idiğinde* ya da ne *yaptığında* yaşamaktan çıkıyordu artık; ne *dediğinde* yaşamaya koyuluyordu: bir gün geldi doğruluk, ayinleştirilmiş, etkin ve adil sözcelemleme eyleminden, sözcelemin kendisine doğru; anlamına, biçimine, nesnesine, başvuru kaynağıyla olan ilişkisine doğru yer değiştirdi. Hesiodos ile Platon'un arasına, doğru söylemle yanlış söylemi ayıran belli bir paylaşım yerleşti; yeni bir paylaşım, zira bundan böyle doğru söylem artık değerli ve arzulanan söylem değildi, çünkü artık erkin işleyişine bağlı olan söylem değildi. Sofist kovulmuştu.

Bu tarihi paylaşım hiç kuşkusuz bilme istencimize genel biçimini kazandırdı. Ancak yine de yer değiştirmekten geri durmadı: büyük bilimsel dönüşümler belki bazen bir buluşun sonuçları gibi anlaşılabilirler, ama doğruluk istencinde yeni biçimlerin ortaya çıkışı olarak da kavranabilirler. Hiç kuşkusuz ki XIX. yüzyılda, ne işe karıştırdığı biçimler, ne yöneldiği nesnelerin alanları, ne de dayandığı teknikler bakımından, klasik kültürü belirleyen bilme istenciyle çakışmayan bir doğruluk istenci vardır. Biraz geriye gide-

lim: XVI. yüzyılın sonlarıyla XVII. yüzyılın başlarında (ve özellikle de İngiltere'de), güncel içeriklerinin önüne geçerek, olabilir, gözlemlenebilir, ölçülebilir, sınıflandırılabilir nesnelerin tasarımlarını çizen bir bilme istenci ortaya çıktı; bilen özneyi (ve bir bakıma her türlü deneyden önce) belli bir duruma, belli bir bakışa ve belli bir işleve (okumak yerine görmek, yorumlamak yerine doğrulamak) zorlayan bir bilme istenci; bilgilerin doğrulanabilir ve yararlı olmak için yayılmak zorunda kalacakları teknik düzeyin (ve de belirlenmiş her araçtan daha genel bir kip üzerinden) buyurduğu bir bilme istenci. Her şey, sanki, platoncu büyük ayırımdan itibaren, doğruluk istencinin, kendine özgü bir tarihi, rahatsız edici doğruların tarihi olmayan bir tarihi varmışçasına cereyan etmektedir: bilinecek nesnelerin tasarımlarının tarihi, bilen öznenin işlevlerinin ve tavır alışlarının tarihi, bilginin maddi, teknik, araçsal yatırımlarının tarihi.

İmdi bu doğruluk istenci, tıpkı öteki dışlama sistemleri gibi, kurumsal bir desteğe dayanıyor: pedagoji gibi elbette, kitapların, yayın dünyasının, kitaplıkların oluşturdukları sistem gibi, geçmişin bilim cemaatları, bugünün laboratuvarları gibi, bütün bir uygulamalar yığınıyla hem daha güçlendirilmiş hem de kapı dışarı edilmiştir. Ama aynı zamanda, bilginin bir toplumda devreye sokuluş tarzıyla, değer alış, dağıtılış, paylaştırılış ve sanki atfediliş tarzıyla, kuşkusuz ki daha da derinden kapı dışarı edilmiştir. Burada hemen, ve yalnızca simgesel bağlamda, o eski Yunan ilkesini anımsayalım: aritmetik varsın demokrasiyle yönetilen sitelerin uğraşı olsun, zira eşitlik ilkelerini öğretiyor, ama değil mi ki eşitsizlik içindeki oranları kanıtlıyor, oligarşilerde yalnız geometri öğretilmelidir.

Nihayet öyle sanıyorum ki kurumsal bir taşıyıcı ve dağıtıma böylece dayanmış olan bu doğruluk istenci, diğer söylemler üzerinde –hep bizim toplumumuzdan sözediyorum– bir tür basınç ve sanki bir baskı gücü uygulama eğilimindedir. Batı edebiyatının nasıl yüzyıllardan beri doğaldan, gerçeğe benzeyenden, içtenlikten, ve de bilimden –kısacası doğru söylemden– destek aramak zorunda kaldığını düşünüyorum. Aynı şekilde, kurallar ve reçeteler, muhtemelen de ahlak olarak yasalaştırılan ekonomik uygulamaların, nasıl XVI. yüzyıldan buyana bir zenginlikler ve üretim kuramı üzerinde yapılaşmaya, akılcılaşmaya ve kendi kendilerini doğrulamaya çalışmış olduklarını düşünüyorum; yine, ceza sistemi gibi buyurucu bir bütünün yargılamalarını ya da kendi kendini doğrulayışını, nasıl, önce elbette bir hukuk kuramı içinde, sonra da XIX.

yüzyıldan itibaren sosyolojik, psikolojik, tıbbi, psikiyatrik bir bilme içinde aramış olduğunu düşünüyorum: sanki artık kanunun lafzına bile, toplumumuzda, bir doğruluk söyleminden başkasıyla izin verilemezmiş gibi.

Söylemin maruz kaldığı üç büyük dışlama sisteminden, yasaklanmış söz, deliliğin paylaşımı ve doğruluk istenci arasında, en çok üçüncüsünün üzerinde durdum. Yüzyıllardan beri, birinciler hep ona doğru kaymaktan geri durmadılar da ondan; o her geçen gün, onları, aynı anda değiştirmek ve temellendirmek için, giderek daha fazla kendine maletmeye çalışıyor da ondan; ilk ikisi, şimdi en sonunda doğruluk istenciyle aşılmış oldukları ölçüde durmadan daha zayıf, daha belirsiz hale geliyorlarsa eğer, beriki buna karşılık durmadan daha çok güçleniyor, daha derin ve daha önü alınmaz hale geliyor da ondan.

Ve bununla beraber, üzerine en az konuşulan da o hiç kuşkusuz. Sanki bizler için doğruluk istenci ve gösterdiği değişiklikler doğruluğun kendisi tarafından zorunlu oluşumu içinde maskelenmişmiş gibi. Ve belki de bunun nedeni şu: eğer doğru söylem, gerçekten de, Yunanlılardan beri artık arzuya yanıt verenin veya erki kullananın söylemi değilse, o halde bu doğru söylemde, doğruluk istenci içinde, onu söyleme istenci içinde, sözkonusu olan arzu ve iktidardan başkaca nedir? Biçimindeki zorunluluğun arzudan kurtarıp, iktidardan azat ettiği doğru söylem, onda dolaşan doğruluk istencini tanıyamaz; ve doğruluk istenci, çok uzun bir zamandan beri kendini bizlere kabul ettirmiş olan bu istenç, o şekildedir ki istediği doğruluk onu maskelememezlik edemez.

Böylece gözlerimizin önünde, zenginlik, verimlilik, yumuşak güç ve sinsi evrensellikten ibaret olacak bir doğruluk beliriyor. Ve buna karşılık biz, dışlamak amacıyla kurulmuş olağanüstü bir mekanizma olarak, doğruluk istencini bilmiyoruz. Tarihimizde adım adım; bu doğruluk istencini çevrelemeye, ve onu doğruluğun karşısında, tam da doğruluğun yasağı doğrulamaya ve deliliği tanımlamaya çalıştığı bir noktada sorgulamaya çalışanların tümü, Nietzsche'den Artaud ve Bataille'a kadar, şimdi birer *nirengi* noktası olarak, hiç kuşkusuz tepeden bakan birer *nirengi* noktası olarak bize günlük çalışmalarımızda yardımcı olmalıdırlar.

Söylemin elbette birçok başka denetleme ve sınırlama usulleri de var. Şu ana değin sözünü ettiklerim bir bakıma dışardan müdahale

ederler; birer dışlama sistemi gibi çalışırlar; hiç kuşkusuz söylemin erki ve arzuyu devreye sokan yönüyle ilgilenirler.

Sanırım denetim ve sınırlama usulleri arasından bir diğer öbeği ayırmak mümkün. İçsel usulleri yani, zira bu kez söylemlerin kendileri, kendi kendilerini denetlemekteler; sanki bu kez söylemin bir başka boyutunun, oluş ve rastlantı boyutunun, dizginlenmesi söz konusuymuş gibi, daha çok sınıflandırma, düzenleme, paylaştırma ilkeleri kimliğiyle devreye giren usulleri...

İlk sırada, yorum geliyor. Pek fazla da emin olmaksızın, öyle sanıyorum ki, durmadan aktarılan, yinelenen ve değiştirilen asal anlatıların; iyice belirlenmiş koşullara uygun olarak ezberden okunan ayinleştirilmiş söylem bütünlerinin, metinlerin, formüllerin; bir kez söylenmiş, ve de içlerinde bir keramet veya bir giz vehmedildiğinden hep korunagelmiş şeylerin, varolmadığı toplum yoktur. Kısacası, toplumlarda, son derece düzenli bir şekilde, söylemler arası bir tür aşamalandırma olduğundan kuşkulanılabilinir: günlerin ve karşılıklı ilişkinin getirdiğince "söylenen" ve onları telaffuz etmiş olan eylemle birlikte silinen söylemler; bir de onları yeniden kullanan, değiştiren, veya onlardan sözeden belli sayıdaki yeni konuşma eylemlerinin kökeninde yer alan söylemler, sözün kısası, formülleştirilme biçimlerinin ötesinde, durmamacasına *söylenmiş olan*, söylenmiş olarak kalan, ve daha da söylenecek olan söylemler. Kendi kültür sistemimiz içinde, bunların hangileri olduğunu biliyoruz: dini ya da hukuki metinlerdir bunlar, yine bunlar, konumları dikkate alındıkta o garip ve "edebi" adı verilen metinlerdir; bir ölçüye kadar da bilimsel metinlerdir.

Şurası muhakkak ki bu konum değiştirme ne durağandır, ne süreklidir, ne de mutlaktır. Bir yanda, belli başlı veya yaratıcı söylemlerin bir daha değişmemecesine saptanmış kategorisi, beri yanda da yineleyen, açıklayan ve yorumlayanların oluşturduğu yığın yoktur. Asal metinlerden bir çoğu birbirine karışır ve yitip gider, ve bazı bazı, yorumlar gelip ilk sıraya yerleşirler. Ancak tutamak noktaları ne denli değişirse değişsin, işlev yerli yerindedir; ve bir konum değiştirme ilkesi hiç durmadan devreye sokulmaktadır. Bu aşamalandırmanın köktenci bir şekilde ortadan kalkması, oyun, ütopya veya bungunluktan başka birşey asla olamaz. Yorumladığı şeyin sözcüğü sözcüğüne yeniden (ancak bu kez resmen ve beklendiği şekilde) ortaya çıkmasından başkaca bir şey olmayacak, bir Borges türü yorumlama oyunu; aynı şekilde, varolmayan bir yapıttan sonsuza dek sözedebilecek bir eleştirinin oyunu. Her bir noktasında, kesinlikle yeni ve masumca yeniden doğan, ve hiç durma-

dan, olanca tazeliğiyle nesnelerden, duygulardan veya düşüncelerden kalkarak yeniden ortaya çıkan bir söylemin lirik düşü. En ufak bir sözcelemi bile, tükenmez anlam hazineleriyle yüklü ve sonsuza dek peşinden koşmaya değer "İncil kelamı" kabul eden, Janet'nin o hastasındaki bungunluk: Okuduğunda ya da dinlediğinde, "Bu cümlenin de yine sonsuzluğa kaçacağını ve benim onu belki de yine tam olarak anlayamamış olacağımı bir düşünüyorum da..." diye bunalıyordu.

Ancak burada, sözkonusu olanın, her kezinde bağıntının terimlerinden birinin geçersiz kılınması olduğunu, yoksa bağıntının kendisinin ortadan kaldırılmadığını görmeyen mi var? O bağıntı ki, zaman içinde durmamacasına değişime uğramıştır; belli bir dönemde çeşitli ve birbirinden uzaklaşan biçimler almıştır; hukuki tefsir, dini yorumdan (üstelik uzunca bir zamandan beri) alabildiğine farklıdır; bir tek ve aynı yapıt, aynı anda, birbirinden çok ayrı söylem biçimlerine imkan verebilir: İlk metin olarak *Odiseus*, aynı dönem içinde, Bérard'ın çevirisinde de, sayısız metin açıklamalarında da, Joyce'un *Ulysses*'ında da yinelenmiştir.

Şimdilik, çok genel olarak yorum adı verilen şeyde, ilk metin ile ikinci metin arasındaki konum değişiminin, birbiriyle dayanışık iki rolü üstlendiklerine işaret etmekle yetinmek isterim. Bu konum değişimi, bir yandan (ve sınırsızcasına) yeni söylemler kurmaya imkan veriyor: ilk metinden kayma, onun sürekliliği, her zaman için yeniden güncelleştirilebilir söylem olma durumu, içinde sakladığı kabul edilen sayısız veya gizli anlam, ona atfedilen belli başlı kapalılık ve zenginlik, bütün bunlar konuşmak için açık bir imkan yaratmaktadır. Ama, öte yandan, yorumun yegane rolü de, kullanılan teknikler hangileri olursa olsun, *en sonunda* sessizce *orada* telaffuz edilmiş olanı söylemekten ibarettir. Durmadan yerini değiştirdiği ama hiçbir zaman kurtulamadığı bir paradoks uyarınca, daha önce söylenmiş olan şeyi buna rağmen ilk kez söylemek ve asla söylenmemiş olanı da, öyle olduğu halde usanmadan yinelemek zorundadır. Yorumların sınırsız in-çıkları, kapalı bir yinelemenin düşüyle içten içe çalışılmıştır: ufkunda, belki de, başlangıç noktasında yer alandan, alelade ezberden başkaca hiçbir şey yoktur. Yorum, söylemdeki rastlantısallığı onu devreye sokarak engeller: metnin kendisinden daha başka bir şeyi söylemeye de pekala imkan verir, ama şu şartla ki söylenmiş ve bir bakıma tamamlanmış olan, o metnin kendisi olsun. Açık çeşitlilik, rastlantı, yorumun ilkesi gereği, söylenmiş olma tehlikesi taşıyan şeyden, yinelemenin sayısına, biçimine, taşıdığı maskeye, onu ortaya çıkaran fırsata ta-

şınmış olmaktadır. Yeni olan söylenen şeyde değil, ama geri dönüşünün gerçekleşmesindedir.

Bir söylemin içini boşaltmada bir ilke daha olduğunu sanıyorum. O da belli bir noktaya değin birincisinin tamamlayıcısı. Yazarı kastediyorum. Bir metni telaffuz etmiş ya da yazmış olan konuşan kişi anlamındaki yazar değil elbette sözkonusu olan, ama, söylemin birleştirilme ilkesi olarak, anlamlarının birliği ve kökeni olarak, tutarlılıklarının kaynağı olarak yazar... Bu ilke her yerde ve de düzenli bir şekilde devreye girmiyor: dört bir yöremizde, anlamlarını veya etkinliklerini, atfedilecekleri bir yazardan almaksızın dolaşıp duran bir dolu söylem var: hemen eriyip giden gündelik konuşmalar, yazarı değil de imzacıları gerektiren genelge veya bağıtlar, anonima içinde elden ele dolaşıp duran teknik açıklamalar. Ancak bir yazara atfetmenin kural olduğu alanlarda –edebiyatta, felsefede, bilimde– açıkça görüldüğü gibi, atıf her zaman aynı rolü oynamıyor; bilimsel söylemin düzeninde, bir yazara atfetme, Orta Çağ'da, zorunluydu, zira atıf doğrunun bir göstergesiydi. Bir önerme, bilimsel değerini, bizzat yazarından almış kabul edilirdi. XVII. yüzyıldan buyana, bu işlev, bilimsel söylemde giderek ortadan kalkmıştır: artık yalnızca bir teoreme, bir olguya, bir örneğe, bir belirtiye ad vermek için işliyor. Buna karşılık, edebi söylemin düzeninde, ve yine aynı dönemden beri, yazarın işlevi giderek güçlenmekten geri durmamıştır: Orta Çağ boyunca en azından görece bir anonima içinde dolaştırılıp durulan bütün o anlatılara, bütün o dram veya komedilere, bütün o şiirlere, şimdi görüyoruz ki, nereden çıktıkları, kimler tarafından yazılmış oldukları soruluyor (ve de bunu söylemeleri isteniyor onlardan); yazarın, kendi adıyla çıkan metnin bütünlüğünü düşünmesi isteniyor; metinler içine yayılmış gizli anlamı açıklaması, ya da en azından kendi tasarrufunda tutması isteniyor; kişisel yaşamıyla ve yaşantılarıyla, metinlerin doğuşuna tanık olan gerçek öyküyle, bu metinleri açıkça telaffuz etmesi isteniyor. Yazar, uydurmanın tedirgin edici diline, bütünlüklerini, tutarlılık noktalarını, gerçek içinde alacağı yeri kazandıran şey olmuştur.

Bana ne söyleyeceğinizi biliyorum: "Ama, diyeceksiniz, burada sözünü ettiğin yazar, eleştirinin, iş işten geçtikten sonra, ölüm çıkagelip de ortada karmakarışık bir muamma yığınından başkaca bir şey kalmadığı zaman, yeniden yarattığı kişidir; o halde bütün bunları biraz düzene koymak gerekir; bir yazarın bilincinden veya yaşamından beklenen bir proje, bir tutarlılık, bir tematik düşlemek, gerçekten de biraz uydurma olabilir. Ancak bu, onun, o gerçek ya-

zarın, kendilerinde onun ökesini veya düzensizliğini taşıyan bütün eskimiş sözcüklerin ortasından fışkırıveren o adamın, gerçekten de varolmuş olmasını engellemez ki."

Yazan ve keşfeden kişinin varlığını yadsımak elbette ki saçmalık olurdu. Ancak ben –en azından belli bir dönemden beri– ufkunda muhtemel bir yapıtın dolaştığı bir metni yazmaya koyulan kişinin, yazar işlevini de kendi hesabına geçirdiğini düşünmekteyim: yazdığı ve yazmadığı şey, yapıtın taslağı olarak geçici bir karalama niteliğinde bile olsa resmettiği şey, ve de bıraktığı şey, tıpkı günlük konuşmalar gibi ortaya dökülecektir, bütün bu farklılıklar oyunu, çağından ona geçtiğince, ya da bu kez bizzat değiştirebildiğince, yazarlık işlevi tarafından öngörülmüştür. Zira yazara ilişkin geleneksel imajı da pekala yıkabilir o; yapıtının henüz titrek profilini, artık yeni bir yazarlık konumundan yola çıkarak, bütün söyleyebileceği şeylerin, her gün, her saniye söylediği bütün şeylerin içinden kesip çıkaracaktır.

Yorum, söylemdeki rastlantısallığı, *tekrar*'ın ve *aynı*'nın biçimini taşıyan bir *aynılığı* kullanarak sınırlıyordu. Yazar ilkesi, bu aynı rastlantıyı *kişiselliğin* ve *ben*'in biçimini taşıyan bir *aynılığı* kullanarak sınırlar.

Bilimler olarak değil de "disiplinler" olarak adlandırılan alanda da, bir başka sınırlama ilkesi farketmek gerekecektir. Bu da, aynı şekilde göreli ve oynak bir ilke. Kurmaya, ancak, dar bir işleyiş içinde kurmaya imkan veren bir ilke.

Disiplinlerin örgütleniş biçimi, yorum ilkesine olduğunca, yazar ilkesine de karşı çıkıyor. Yazarınkine karşı çıkıyor, zira bir disiplin bir nesneler alanı, bir yöntemler bütünü, doğru kabul edilen bir önermeler mecmuası, kurallar ve tanımlar, teknikler ve araçlar işleyişi olarak tanımlanır: bütün bunlar, anlamı veya geçerliliği, bulucusu durumundaki kişiye bağlı olmaksızın, onlardan yararlanmak isteyen veya yararlanabilecek olan herkesin kullanımına açık, bir çeşit ortak sistem oluşturur. Ancak disiplin ilkesi aynı zamanda yorumunkine de karşıdır: bir disiplinde, yorumun tersine olarak, başlangıçta varsayılmış olan şey, yeniden ortaya çıkarılmak zorunda bulunulan bir anlam da, yinelenmek zorunda bulunulan bir aynılık da değildir; yeni ifadeler kurmak için gerekli olandır. Bu halde disiplinin olabilmesi için, yeni önermelerin formülleştirilme, ve de sonsuz sayıda formülleştirilme imkanının bulunması gerekir.

Ama dahası da var; ve hiç kuşkusuz daha azı olduğu için dahası da var: bir disiplin, herhangi bir şey hakkında doğru olarak söylenebilen bütün şeylerin toplamı değildir; hatta aynı bir veri

hakkında, bir tutarlılık ve sistemlilik ilkesi uğruna kabul edilebilen bütün şeylerin toplamı bile değildir. Hekimlik, hastalıklar üzerine söylenebilecek şeylerin toplamından oluşmamıştır; botanik, bitkileri ilgilendiren bütün doğruların toplamıyla tanımlanamaz. Bunun iki nedeni var: önce, botanik ya da hekimlik, tıpkı diğer bütün disiplinler gibi, doğrular denli yanlışlardan, ancak kalıntılar veya yabancı öğeler halindeki yanlışlar değil de olumlu işlevleri, etkin bir tarihselliği, çoğunluk doğrularınkinden ayrılmayan bir role sahip yanlışlardan da oluşmuştur. Ama ayrıca, bir önermenin botaniğe ya da patolojiye ait olması için, açık ve seçik doğrudan bir anlamda daha sıkı ve daha karmaşık koşullara yanıt getirmesi gerekir: her türlü şıkta, daha başka türlü koşullara... Önerme belirli bir nesneler düzlemine seslenmelidir: XVII. yüzyılın sonlarından itibaren, örneğin, bir önermenin "botaniğe ait" olması için, bitkinin görünür yapısına, yakın ve uzak benzerliklerine, ya da özsularının mekaniğine ilişkin olması gerekirdi (ve, daha XVI. yüzyılda bile geçerli olduğu gibi, simgesel değerlerini, veya Antik Çağ'da onda bulunduğu varsayılan birtakım erdem ve özellikler bütününü, artık koruyamazdı). Ancak, bir disipline ait olmaksızın, bir önerme, iyice belirlenmiş bir tipteki kavramsal veya teknik araçları kullanmak zorundadır; XIX. yüzyıldan itibaren bir önerme, eğer, aynı zamanda metaforik, niceliksel ve tözsel kavramları (tıkanıklık, ısınmış sıvılar veya kurumuş katılar gibi) işin içine sokuyorsa, artık tıbbi sayılmıyordu, "hekimlik dışı"na çıkıyordu ve kişisel uydurma ya da yığınsal düş niteliğini kazanıyordu; buna karşılık, aynı şekilde metaforik, ancak bir başka model üzerine, bu kez işlevsel ve psikolojik model üzerine kurulmuş kavramlara başvurabilirdi, başvurmalıydı (ki bu da tahriş'ti, dokuların iltihaplanması'ydı veya yozlaşması'ydı). Dahası da var: bir disipline ait olabilmesi için, bir önermenin belli bir tipteki kuramsal ufuk üzerine kaydedilebilmesi gerekir: XVIII. yüzyıla değin tümüyle kabul gören bir tema olan ilkel dil arayışının, XIX. yüzyılın ikinci yarısında, herhangi bir söylemi, hata içine demeyeceğim ama, anlaşılmazlık ve sayıklama, düpedüz ve açıkça dilbilimsel garabet içine düşürmeye yaradığını anımsamak yetmez mi?

Kendi sınırları içinde, her disiplin doğru ve yanlış önermelerle karşılaşır; ama bütün bir bilme teratolojisini, kendi uç noktalarının ötesine iter. Bir bilimin dışı, sanıldığından da kalabalıktır: elbette ki ilk deney, bellek, inançları taşıyıp yönlendiren dinsel temalar vardır; ama belki de, kesin anlamıyla, hatalar yoktur, zira hata ancak belirlenmiş bir uygulamanın içinde ortaya çıkabilir, hata olduğuna

karar verilebilir; buna karşılık, biçimi bilmenin tarihiyle birlikte değişen ucubeler çevrede dolaşırlar. Kısacası, bir disiplinin bütününe ait olabilmek için, bir önermenin karmaşık ve ağır zorunluluklara uyması gerekir; doğru veya yanlış olduğunun söylenebilmesinden önce, Bay Canguilhem'in deyimiyle "doğru çizgide" olmak zorundadır.

XIX. yüzyılın botanikçi ve biyolojistlerinin Mendel'in söylediklerinin doğru olduğunu nasıl olup da görmemeyi başarabildikleri sık sık sorulmuştur. Nedeni şu ki Mendel nesnelerden sözediyordu, yöntemler kullanıyordu, bir kuramsal ufuk üzerinde yeralıyordu ve bunlar da yaşadığı dönemin biyolojisine yabancı şeylerdi. Hiç kuşkusuz, ondan önce Naudin, soydan geçme belirtilerin gizli olduğunu söyleyen tezi ortaya atmıştı; bununla beraber, bu ilke ne denli yeni veya garip görünürse görünsün, –en azından bir bilmece olarak– biyolojik söylemin bir parçasını oluşturabilmekteydi. Mendel ise soydan geçme belirtiyi tümüyle yeni bir biyolojik nesne haline getirir ve bunu da, o zamana değin asla kullanılmamış olan bir süzme işlemiyle gerçekleştirir: türün içinden çıkarır, onu taşıyan cinsellikten çıkarır; ve onu gözlemlediği alan da istatistik düzenliliklere uygun olarak içinde görünüp kaybolduğu, kuşakların sonsuza uzanan dizilişidir. Yeni kavramsal araçlar, ve yeni kuramsal temellendirmeler isteyen yeni bir nesne. Mendel doğru söylüyordu, ne var ki kendi çağının biyolojik söyleminin "doğru çizgisinde" değildi: biyolojik nesneler ve kavramlar asla böylesi kurallarla oluşturulmamaktaydı; Mendel'in doğru çizgiye gelmesi ve önermelerinin (büyük bir bölümüyle) ancak o zaman kesin kabul edilmesi için, biyolojide bütün bir aşamalandırma sisteminin değişmesi, yepyeni bir nesneler düzleminin ortaya serilmesi gerekti. Mendel doğru olan bir ucubeydi, bu yüzden de bilim ondan sözedemezdi; oysa ki örneğin Schleiden, otuz yıl kadar önce, XIX. yüzyılın ortasında bitkilerin cinselliğini yadsırken, ama biyolojik söylemin kurallarına uygun olarak yadsırken, bilimselleştirilmiş bir yanlışı formüle ediyordu.

Vahşi bir dış-mekanın alanı içinde doğruyu söylemek her zaman mümkündür; ama doğru çizgide olmanın tek yolu, insanın söylemlerinin her birinde yeniden harekete geçirmek zorunda olduğu söylemsel bir "zaptiye"nin kurallarına uymaktır.

Disiplin, söylemin üretimindeki bir denetim ilkesidir. Kuralların sürekli olarak yeniden güncelleştirilmesi şeklindeki bir kimliğin yardımıyla söylemin sınırlarını sağlar.

Bir yazarın verimliliğinde, yorumların çokluğunda, bir disipli-

nin gelişmesinde, söylemlerin yaratılması için yeni yeni kaynaklar görme alışkanlığı vardır. Belki de öyledir, ancak bunlar, bu yüzden birer baskı ilkesi olmaktan çıkmış değillerdir; ve muhtemeldir ki, eğer kısıtlayıcı ve baskıcı işlevleri dikkate alınmazsa, olumlu ve çoğaltıcı rolleri de anlaşılamaz.

Söylemleri denetlemeye imkan veren üçüncü bir grup usul daha var sanıyorum. Bu kez sözkonusu olan, ne söylemlerin taşıdığı güçleri dizginlemek, ne de ortaya çıkışlarındaki rastlantıları önlemek; sözkonusu olan devreye sokuluşlarındaki koşulları belirlemek, onları söyleyen kişileri belli birtakım kurallara uymaya zorlamak ve böylece o söylemlere her önüne gelenin ulaşmasına izin vermemek. Bu kez konuşan öznelerin seyrekleştirilmesiyle karşılaşıyoruz; hiç kimse, eğer birtakım zorunlulukları yanıtlayamıyorsa, devreye girdiğinde eğer yeterli bulunmamışsa, söylemin düzenine dahil olamayacaktır. Daha açıkçası şu: söylemin tüm alanları da aynı şekilde açık ve girilebilir değildir; bazı alanlar sıkı sıkıya (ayrıcılaştırılmış ve ayrıcılaştırıcı olarak) yasaklanmışken, diğerleri hemen her rüzgara açık görünmekte, ve önceden belirlenmiş hiçbir kısıtlama olmaksızın her konuşan öznenin kullanımına açılmaktadır.

Bu temaya ilişkin olarak, insanı, doğruluğundan endişeye düşürtecek ölçüde güzel bir anekdotu anımsatmak isterim. Söylemin tüm baskılarını; taşıdığı güçleri sınırlayanları, ortaya çıkışındaki rastgeleliği dizginleyenleri ve konuşan özneler arasında ayıklamaya yönelenleri, tek bir figürde birleştiriyor... XVII. yüzyılın başlarında, Şogun, Avrupalıların –denizcilikte, ticarette, politikada, savaş sanatında– üstünlüklerinin matematik bilgilerinden kaynaklandığının anlatıldığını duymuştu. Bu denli değerli bir bilgiye sahip olmak istedi. Kendisine, bu harikulade söylemlerin gizine vakıf bir İngiliz denizcisinden sözedilmiş olduğu için, adamı sarayına çağırttı ve orada alıkoydu. Başkaca kimse olmaksızın ondan dersler aldı. Matematiği öğrendi. Gerçekten de, iktidarını korumayı başardı, ve uzun yıllar yaşadı. Japonya'daysa, matematikçiler XIX. yüzyılda yetişebilmiştir. Ancak anekdot burada bitmiyor: Avrupa'daki karşılığı da var. Gerçekten de, öyküye bakılacak olursa, bu İngiliz gemici, Will Adams, bir otodidaktmış: bir tersanede çalıştığı için geometriyi öğrenen bir dülgermiş. Bu öyküde acaba Avrupa kültürünün belli başlı mitoslarından birini mi görmek gerekiyor? Doğulu despotluğun tekelleştirilmiş ve gizli bilgisine, Avrupa, bilginin

evrensel iletişimini, söylemlerin sınırsız ve özgür takasını karşı çıkaracaktı.

İmdi, elbette ki bu tema, sorgulama karşısında ayakta kalamıyor. Takas ve iletişim, kısıtlamanın karmaşık sistemleri içinde işleyen olumlu şekillerdir; ve hiç kuşku yok ki bunlardan bağımsız olarak da çalışamazlardı. Bu kısıtlama sistemlerinin en yapay ve en görünür biçimi, ayinsel tanımı altında gruplandırılabileceklerden oluşmuştur; ayinsel sözcüğü, konuşan (ve bir diyalogun, sorgulamanın, ezbere okumanın çerçevesi içinde, belli bir konum almak ve belli bir ifade biçimini formüle etmek zorunda olan) kişilerin sahip olmaları gereken nitelemeyi tanımlıyor; hareketleri, davranışları, koşulları, ve söyleme eşlik etmek zorundaki işaretlerin bütününü tanımlıyor; nihayet, sözlerin varsayılmış veya kabul ettirilmiş etkinliğini, yöneltildikleri kişiler üzerindeki etkisini, baskıcı değerlerinin sınırlarını belirliyor. Dini, hukuki, tıbbi söylemler, ve bir bölümüyle de politik nitelik taşıyanlar, konuşan özneler için hem farklı özellikler hem de kararlaştırılmış roller saptayan bir ayinselliğin bu şekilde devreye sokuluşundan asla ayrılabilinemez.

Bir ölçüde farklı bir işleyişe sahip olanları, işlevleri söylemleri korumak veya üretmek olan "söylem cemaatları"dır, ama bunu, söylemleri kapalı bir alan içinde dolaştırmak için, ancak belli kurallar uyarınca ve de söylemi elinde tutanlar için, bu yüzden onu yitirmeyecek şekilde dağıtmak için yaparlar. Bunların arkaik bir modelini, şiir okuma ya da muhtemelen çeşitlendirip değiştirme becerisine sahip olan o eski rapsodların topluluklarında buluyoruz; ancak buradaki bilgi, yalnızca ayinsel nitelikte bir ezberi amaçlamaktaysa da, zorunlu kıldığı, çoğunluk son derece karmaşık bellek alıştırmalarıyla, belli bir topluluk içinde korunuyor, savunuluyor ve saklanıyordu; öğrenme eylemiyle, ezberin ortaya koyduğu ama ifşa etmediği bir topluluğun ve bir gizin içine, aynı zamanda girilmiş oluyordu; söyleme ve dinleme arasındaki roller, değiştirilebilir türden değildi.

Doğallıkla, bu çok yönlü giz ve ifşa oyunuyla bu tür *"söylem cemaatları"* artık kalmadı. Ama sakın yanılmayalım: doğru söylemin düzeni içinde bile, her türlü ayinsellikten azade ve yayımlanmış söylemin düzeni içinde bile, gizin ve değiştirilebilinemezliğin uygunlaştırma kalıpları işlemeye devam ediyor. Yazmak eylemi, bugün, kitapta, yayıncılık sisteminde ve yazarın kişiliğinde kurumlaştığınca, belki dağılmış ancak her türlü şıkta baskıcı bir "söylem cemaatı" içinde ortaya çıkmış olabilir pekala. Bizzat kendisiyle diğer konuşan ve yazan herhangi bir öznenin faaliyetine ara ver-

meksizin karşı çıkan yazarın farklılığı, söylemine kattığı geçişsiz kimlik, çok uzun bir zamandan beri "yazı"ya tanıdığı temel farklılık, "yaratı" ile dilbilim sisteminin işleyiş biçimlerinden herhangi biri arasında görülen bakışımsızlık, bütün bunlar formülleştirmede belli bir "söylem cemaatı" nın varlığını ortaya koyuyor (ve esasen uygulamaların işleyişi içinde kapı dışarı etmeye yöneliyor.) Ama tümüyle başka bir kipte, başka türlü bir dışlama ve ifşa düzenine göre işleyen, daha bir çokları da var: teknik veya bilimsel gizi düşünün bir; tıbbi söylemin yayılma ve dolaşma biçimlerini düşünün; iktisadi veya politik söylemi gaspetmiş olanları düşünün.

İlk bakışta, "doktrinlerin" (dini, felsefi, politik) oluşturdukları, bir "söylem cemaatı"nın tam tersidir: burada, konuşan bireylerin sayısı, belirlenmiş olmasa bile, sınırlanma eğilimi gösteriyordu; ve söylem asıl onların arasında dolaşabiliyor ve aktarılabiliyordu. Doktrinse, tersine kendi kendini yayma eğilimindedir; ve bireyler, sayılarını ne denli kalabalık düşünürsek düşünelim, bir tek ve aynı söylem bütününün ortaklaştırılması yoluyla karşılıklı bağlılıklarını tanımlarlar. Görünüşte, tek gerekli koşul aynı doğrulukların benimsenmesi ve geçerlileştirilmiş –az veya çok esneklik gösteren– bazı uyum kurallarının kabul edilmesidir; eğer bundan ibaret olsalardı, doktrinler bilimsel disiplinlerden asla bu denli farklı olmaz, ve söylemci denetim de, konuşan özneye değil, sözcelemin biçim veya içeriğine yönelirdi. İmdi, doktrinsel bağlılık sözcelemi ve konuşan özneyi aynı zamanda ve birini diğerinden yola çıkarak suçlar. Konuşan özneyi, o bir ya da birçok özümlenemez sözcelemi formülleştirdiğinde devreye giren yasaklama yolları ve ihraç mekanizmalarının da kanıtladığı gibi, sözcelemin içinde ve sözcelemden kalkarak suçlar; mezhep sapkınlığı ve ortodoksluk, asla doktrinsel mekanizmaların bağnaz bir abartılışı değildir; bu mekanizmalar temelde onlara aittir. Ama tersine olarak doktrin, her zaman bir ilk bağlılığın –sınıf, toplumsal veya ırksal konum, ulus veya çıkar, kavga, başkaldırı, direniş, ya da kabullenme bağlılığının– işareti, gösterilmesi ve aracı gibi değerlendirildiği ölçüde de, konuşan öznelerden yola çıkarak sözcelemleri suçlar. Doktrin, kişileri birtakım sözcelemleştirme tiplerine bağlar ve dolayısıyla da bütün ötekileri onlara yasaklar; ama, buna karşılık, kişileri birbirine bağlamak, ve bu yolla onları bütün ötekilerden ayırmak için, birtakım sözcelem tiplerinden yararlanır. Böylece doktrin iki yönlü bir kullaştırma gerçekleştiriyor: konuşan öznelerden söylemlere doğru, ve söylemlerden de, en azından virtüel olarak, konuşan özneler grubuna doğru.

Nihayet, çok daha geniş bir ölçekte, söylemlerin toplumsal benimsenişi olarak adlandırılabilecek şeydeki büyük ayrılıkları kabul etmek gerekiyor. Eğitim, istediğince, bizimki gibi bir toplumda, her bireyin, hangi tipten olursa söylemlere ulaşabilmesine hukuken imkan veren araç olsun, çok iyi biliyoruz ki paylaştırılmasında, imkan tanıdıklarında ve engellediklerinde, toplumsal mesafeler, karşıtlıklar ve kavgalarla belirlenmiş çizgileri izler. Her eğitim sistemi, birlikte taşıdıkları bilmeleri ve güçleriyle beraber, söylemlerin benimsenişini kalıcılaştırmanın veya değiştirmenin politik bir yoludur.

Şimdi yaptığım gibi sözün ayinselliklerini, söylem cemaatlarını, doktriner grupları ve toplumsal benimseyişleri birbirinden ayırmanın epey soyut olduğunun adamakıllı farkındayım. Çoğu zaman bunlar birbirlerine bağlanırlar ve konuşan öznelerin farklı söylem tipleri içinde paylaştırılmalarını ve bazı özne kategorilerine söylemlerin benimsetilişini sağlayan birtakım büyük yapılar oluştururlar. Bir sözcükle ifade edersek, burada sözkonusu olan söylemin büyük kullaştırma yollarıdır. Sonuç olarak bir eğitim sistemi, sözün ayinselleştirilmesinden; konuşan özneler bakımından rollerin belirlenip sabitleştirilmesinden; en azından yaygın bir doktriner grubun oluşturulmasından; söylemin güçleri ve bilmeleriyle paylaştırılıp benimsenişinden başkaca nedir ki? "Yazı" ("yazarların" yazdığı yazı), belki bir parça farklı biçimler alan, ancak başlıca aşamaları aynı olan benzer bir kullaştırma sisteminden başkaca nedir ki? Yargı sistemi de, hekimlik eğitimi sistemi de, en azından birtakım yönleriyle, söylemin benzer kullaştırma sistemlerini oluşturamazlar mı?

Acaba, diyorum, felsefenin bazı temaları bu sınırlama ve dışlama oyunlarına karşılık vermeye, ve, belki de aynı zamanda onları güçlendirmeye kalkışmamışlar mıdır?

Önce, söylemin yasası olarak ideal bir doğruluk ve ortaya çıkışlarının ilkesi olarak içkin bir aklilik önererek, aynı zamanda da doğruluğu yalnızca doğruluğun kendisinin amaçlanmasında ve yalnızca onu düşünmenin gücünde vaadeden bir bilgi etiğini dışarda bırakarak yanıt vermek gerekiyor.

Sonra da bu kez genelde söylemin özgün gerçekliğine yönelik bir yadsımayla onları güçlendirmek gerekiyor.

Sofistlerin lafazanlıkları ve fikir alış-verişleri kovulduğundan beri, az ya da çok güvenli bir şekilde paradoksları susturulduğun-

dan beri, Batı düşüncesi söylemin düşünce ile söz arasında olabildiğince az yer tutması için elinden geleni yapmışa benziyor; söylem üretmenin düşünmekle konuşmak arasında yalnızca bir tür katkı gibi görünmesi için elinden geleni yapmışa benziyor; bu da kendi imleriyle donatılmış ve sözcüklerle görünür kılınmış bir düşünce olurdu, ya da tersine, devreye sokulan ve bir anlam etkisi yaratan şey dilin kendisine ait yapılar olurdu.

Felsefi düşünce içinde söylemin gerçekliğinin bu çok eski kırpılışı tarih boyunca pek çok biçimler aldı. Çok yakınlarda, onu bize hiç de yabancı olmayan birçok temalar halinde yeniden bulduk.

Kurucu özne teması pekala söylemin gerçekliğini kırpmaya imkan verebilirdi. Kurucu özne, gerçekten de, dilin boş kalıplarını doğrudan kendi niyetleriyle doldurmakla görevlidir; boş nesnelerin yoğunluk veya hareketsizliklerini aşarak, sezgiyle, orada bırakılmış duran anlamı yakalayacak olan odur; zamanın ötesinde, tarihin sonradan yalnızca açmakla yetineceği, ve önermelerin, bilimlerin, dedüktif bütünlerin en sonunda kendi temellerini bulacakları anlam ufuklarını kuracak olan da yine odur. Kurucu özne, anlamla ilişkisinde işaretlerden, belirtilerden, izlerden, harflerden yararlanır. Ama bunları göstermek için söylemin özel ısrarından geçmek zorunda değildir.

Bunun karşısında yeralan tema, başlangıçtaki deney teması, benzer bir rol oynar. Bu, deneyin çıkışında, daha bir *cogito* şeklinde kendini yeniden bulabilmezden önce, başlangıçtaki anlamların, bir bakıma önceden söylenmiş olanların dünyayı dolaşmasını, onu bütün çevremize yerleştirmesini ve devreye girer girmez de onu bir tür ilkel tanımaya açmasını öngörür. Böylelikle dünya ile birlikte bir ilk suçortaklığı, bizim için ondan, onun içinde sözedebilme, onu belirleme ve onu adlandırma, onu yargılama ve sonuçta doğruluk şeklinde onu tanıma imkanı yaratabilecekti. O halde, eğer söylem varsa, meşruluğu içinde, gizli bir okumadan başkaca ne olabilir? Nesneler daha şimdiden, dilimizin ortaya çıkarmakla yetineceği bir anlamı mırıldanırlar; ve bu dil, en ilkel tasarımından itibaren, bize hanidir, belirleyici çizgileri gibi göründüğü bir varlıktan sözetmekteydi.

Evrensel arabuluculuk teması da, sanırım, söylemin gerçekliğini kırpmanın bir başka yoludur. Ve bu, görünüşe rağmen böyledir. Zira ilk bakışta, öyle görünür ki, özellikleri kavrama değin yükselten ve aracısız bilince en sonunda dünyanın bütün akılcılığını açma imkanını veren bir logos'un devinimini her köşede bula bula, kuramcılığın merkezine yerleştirilen şey düpedüz söylemin

kendisi oluyor. Ama bu logos, doğrusunu söylemek gerekirse, gerçekte önceden söylenmiş bir söylemden başkaca bir şey değildir, ya da asıl, nesnelerin kendileri ve olagelişleri, kendi öz'lerinin gizini açarak farkında olmadan söyleme dönüştürürler. Söylem artık kendi gözü önünde doğmakta olan bir doğruluğun yansıtılmasından başkaca bir şey değildir; ve herşey, en sonunda söylemin biçimini alabildiğinde, her nesne anlamlarını göstermiş ve karşılıklı olarak değiştirmiş oldukları içindir ki, kendinin-bilincinin sessiz içselliğinde yeralabilir.

Şu halde ister bir kurucu özne felsefesi içinde, ister bir ilk deneyim felsefesi içinde ya da bir evrensel arabuluculuk felsefesi içinde olsun, söylem, ilk durumda yazı, ikincisinde okuma, üçüncüsünde de değiş-tokuş olan bir oyundan fazlaca bir şey değildir, ve bu değiş-tokuş, bu okuma, bu yazı hiçbir zaman işaretlerden başka bir şeyi devreye sokmaz. Böylece söylem, gerçekliği içinde, kendisini onu anlamlandıran şeyin buyruğuna bırakarak, kendi kendini iptal eder.

Görünüşe bakılacak olursa, acaba hangi uygarlık bizimkinden daha çok saygı duymuştur söyleme? Söylem nerede bizde olduğundan daha âlâ ve daha çok onurlandırılmıştır? Daha köktenci bir biçimde baskılardan kurtarıldığı ve evrenselleştirildiği bir başka yer daha var mıdır acaba? İmdi bana öyle geliyor ki, söylemin bu apaçık yüceltilişinin, bu apaçık logofilinin altında, bir çeşit endişe gizleniyor. Herşey, sanki yasaklar, engeller, eşikler ve sınırlar en azından kısmen, söylemin büyük üreyişi dizginlenmiş olsun diye, içerdiği zenginlik en tehlikeli bölümlerinden boşaltılmış olsun ve de düzensizliği en denetlenemeyecek olanları savuşturan figürlere uygun biçimde düzenlenmiş olsun diye cereyan ediyor; herşey sanki düşüncenin ve dilin oyunları arasından fışkırışının işaretlerine varıncaya dek, her şeyi silmek istemişlercesine cereyan ediyor. Hiç kuşkusuz bizim toplumumuzda, ve sanırım bütün ötekilerde de, ancak farklı bir profil ve vurgulamalarla, derin bir logofobi, bu olagelişlere karşı, söylenmiş şeylerin oluşturduğu bu yığına karşı, bütün o ifadelerin ortaya çıkıvermesine karşı, şiddetli, kesikli, kavgacı, aynı zamanda da düzensiz ve tehlikeli ne olabilirse onlara karşı, söylemin o kesintisiz ve düzensiz büyük uğultusuna karşı bir çeşit sağır endişe var.

Ve eğer –bu endişenin silinmesi demiyorum– ama kendi koşullarında, onun işleyişi ve etkileri çözümlenmek istenirse, sanırım, düşüncemizin, bugün onlara biraz direnmekte olduğu ve biraz önce sözünü ettiğim üç işlev grubuna karşılık olan, üç karara

başvurmak gerekiyor: doğruluk istencimizi sorgulamak; olageliş kimliğini, söyleme yeniden kazandırmak; nihayet, anlamlandıranın egemenliğine son vermek.

İşte gelecek yıllar içinde burada yapmak istediğim çalışmayı yönlendirecek işlerden, ya da daha doğrusu, temalardan bazıları bunlar. Birlikte taşıdıkları bazı yöntemsel zorunluluklar hemen saptanabilir.

Önce bir *tersine çevirme* ilkesi var: geleneğe uygun olarak, yazarın, disiplinin, doğruluk istencininkiler gibi, olumlu bir rol oynar görünen bütün o figürlerde söylemlerin kaynağı, çoğalma ve sürekliliklerinin ilkesi nerede yakalanmış sanılıyorsa, orada daha çok söylemin parçalanıp azaltılışının olumsuz işleyişini görmek gerekir.

Ama bu azaltma ilkeleri bir kez saptandığında, bunlar bir kez temel ve yaratıcı zorlamalar olarak kabul edilmekten vazgeçildiğinde, altlarında karşımıza çıkan nedir? Kesintisiz bir söylem dünyasının virtüel tamlığını mı kabul etmek gerekir? Burada, daha başka yöntemsel ilkelerin işe karıştırılması gerekiyor.

Bir *kesiklilik* ilkesi: seyrekleştirme sistemlerinin varlığı, onların üzerinde, ya da onların ötesinde, onlar tarafından bastırılacak veya itelenecek, sınırsız, sürekli ve sessiz bir büyük söylemin hüküm süreceği, ve de işimizin en sonunda sözü ona geri vererek onu ayağa kaldırmak olduğu anlamına gelmez. En sonunda telaffuz etmek veya düşünmek gerekecek, dünyayı dolaşan ve bütün biçimlerini ve bütün olaylarını birbirine eklemleyen bir söylenmemiş-olan ya da bir düşünülmemiş-şey düşlemek gerekiyor. Söylemler, birbirini kesen, bazen birbirine eklemlenen, ama aynı zamanda da pekala birbirlerinden habersiz veya birbirlerini dışlayan, kesintili uygulamalar gibi ele alınmalıdırlar.

Bir *özgünlük* ilkesi: söylemi önceden verilmiş bir anlamlar oyunu içinde çözmemek; dünyanın bize okunabilir bir yüz gösterdiğini, bunu çözmekten başkaca yapacağımız bir şey olmadığını sanmamak; o bizim bilgimizin suçortağı değildir; onu bizim yararımıza konumlandıran, söylemönceci ilahi güç yoktur. Söylemi, bizim nesnelere karşı gösterdiğimiz bir şiddet, her türlü şıkta, bizim onlara zorla kabul ettirdiğimiz bir uygulama gibi algılamak gerekir; ve bu uygulamanın içindedir ki söylemin olagelişleri, düzenliliklerinin ilkesini bulurlar.

Dördüncü kural, *dışsallığın*'ki: söylemden kalkarak, onun için-

de bulunan gizli çekirdeğe, onda ortaya çıkacak bir düşüncenin veya bir anlamın yüreğine doğru gidilmemelidir; ama, söylemin kendisinden, ortaya çıkışından ve düzenliliğinden kalkarak, olabilirliğinin dış koşullarına doğru, olayların rastlantısal dizisine yol açan ve bunun sınırlarını belirleyen şeye doğru gidilmelidir.

Demek oluyor ki dört kavram, düzenleyici ilke olarak çözümlemeye hizmet etmelidir: olay kavramı, dizi kavramı, düzenlilik kavramı, olabilirlik koşulu kavramı. Görüldüğü gibi, deyim deyime, birbirlerinin karşıtıdırlar: olay yaratışa, dizi tekliğe, düzenlilik özgünlüğe, ve olabilirlik koşulu da imlemeye. Bu sonraki dört kavram (imleme, özgünlük, teklik, yaratış), ortak bir uzlaşmayla, bir yapıtın, bir dönemin veya bir temanın yaradılış noktasının, tekliğinin, özgünlük ruhumuzun, ve gizli anlamların sınırsız hazinesinin arandığı geleneksel düşünce tarihine, oldukça genel bir biçimde, egemen oldu.

Buna yalnızca iki gözlem ekleyeceğim. Biri tarihle ilgili. Tekil olaya eskiden atfedilen ayrıcalıkları kaldırmış ve upuzun sürenin yapı taşlarını ortaya çıkarmış olmanın başarısı çoğunluk çağdaş tarihin hesabına yazılır. Böyledir kuşkusuz. Bununla beraber tarihçilerin özellikle bu doğrultuda çalışma yapmış olduklarından emin değilim. Veya daha doğrusu olagelişin işaretlenişiyle upuzun sürenin çözümlenişi arasında bir çeşit tersine neden olduğunu sanmıyorum. Tam tersine, tek bir olageliş parçacığını bile iyice daraltarak, tarihsel çözümlemenin karar gücünü, yıl be yıl, hafta be hafta izlenmiş olan yargıç meşveretlerine, noterlik işlemlerine, kilise kayıtlarına, liman arşivlerine değin ilerletmek suretiyledir ki muharebelerin, fetvaların, hanedanların veya meclislerin ötesinde, yüzyıllık veya birçok yüzyıllık eğilimi bulunan yığınsal oluşumların şekillendiği görülmüşe benziyor. Bugün uygulanageldiği biçimiyle, tarih, sırtını olaylara çevirmiyor; tersine hiç durmadan bunların alanlarını genişletiyor; hiç durmadan bunlarda yeni, daha yüzeysel veya daha derin, katmanlar keşfediyor; bunlarda hiç durmadan, bazen çok sayıda, yoğun ve birbirinin yerine geçebilen, bazen seyrek ve kalıcı yeni bütünler ayrıştırıyor: hemen her gün kendini belli eden fiyat değişikliklerinden kalkılıp yüzyıllık enflasyonlara gidiliyor. Ama önemli olan o ki, tarih bir olayı, içinde yeraldığı diziyi tanımlamadan, o dizinin ait olduğu çözümleme tarzını özgünleştirmeden, oluşumların düzenliliğini ve yüze çıkışlarındaki olasılığın sınırlarını anlamaya çalışmadan, eğrinin gösterdiği değişiklikler, yön değiştirmeler ve gidiş biçimi üzerinde soru sormadan, bunların kaynaklandığı koşulları belirlemeye çalışmadan, dikkate

almıyor. Elbette, uzun zamandır tarih artık olayları, belirsizcesine bağdaşık veya sıkı sıkıya aşamalandırılmış, büyük bir oluşumun şekilsiz tekliği içindeki bir neden sonuç oyunu gibi anlamaya kalkışmıyor; ama bunu, olaydan önce meydana gelmiş, ona yabancı, düşman yapılar bulmak için yapmıyor. Olayın "yerini", rastlantısallığındaki sınırları, ortaya çıkışındaki koşulları çevrelemeye imkan veren, çeşitli, birbirini kesen, çoğunluk birbirinden ırayan ama özerk olmayan dizileri yerleştirmek için yapıyor.

Şimdi artık kendilerini kabul ettiren temel kavramlar (onlarla karşılıklı ilişki içinde bulunan özgürlük ve nedenselliğin de sorunlarıyla birlikte) bilinç ve süreklilik kavramları değildir, im ve yapı kavramları da değildir. Bunlar, kendilerine bağlı olan kavramların; düzenliliğin, rastlantının, kesikliliğin, bağımlılığın, dönüşümün de işe karışmasıyla, olageliş ve dizi kavramlarıdır; söylemlerin benim düşlediğim bu çözümlenişi işte böyle bir bütünlüktedir ki, elbette dünün filozoflarının hâlâ "yaşayan" tarih olarak kabul ettikleri geleneksel tematiğe değil asla, ama tarihçilerin etkin çalışmalarına eklemleniyor.

Ancak yine bu yoldandır ki, bu çözümleme, görünüşe göre korkutucu, felsefi ya da kuramsal sorunlar doğuruyor. Eğer söylemler önce söylemsel olagelişlerin meydana getirdiği bütünler olarak ele alınmak zorundaysalar, felsefecilerin onca seyrek olarak dikkate almış oldukları bu olageliş kavramına hangi konumu vermek gerekir? Elbette olageliş ne tözdür, ne ilinektir, ne niteliktir, ne de süreçtir; olageliş cisimler düzenine ait değildir. Ve buna karşılık, hiçbir şekilde maddi-olmayan da değildir; her zaman maddeselliğin düzeyinde etki halini alır, etki olur; kendi yeri vardır ve maddi öğelerin ilişkisinden, birlikte bulunuşundan, dağılmalarından, karşılaştırılmalarından, birikmelerinden, ayıklanmalarından ibarettir; bir cismin eylemi de özelliği de, asla değildir; maddi bir dağılışın etkisi ve içindeki etki olarak meydana gelir. Olagelişin felsefesi, cisimsiz bir maddeciliğin ilk bakışta çelişik görünen doğrultusu içinde ilerlemek zorundadır diyebiliriz.

Öte yandan, eğer söylemsel olagelişler bağdaşık, ama birbirlerine göre kesintili diziler uyarınca ele alınmak zorundaysa, bu kesintiye nasıl bir konum vermek gerekiyor? Doğallıkla, ne zamanın anlarının birbiri ardınca gelişi, ne de düşünen çeşitli öznelerin çokluğu sözkonusu; sözkonusu olan, anı parçalayan ve özneyi muhtemel bir konum ve işlevler çokluğu halinde dağıtan es'lerdir. Böylesi bir kesiklilik geleneksel olarak kabul edilmiş ya da en az kolay bir biçimde yadsınmış en küçük birimleri; anı ve özneyi, etkileyip

yaralar. Ve, onların altında, onlardan bağımsız olarak, bu kesintili diziler arasında bir (veya birçok) bilinç içinde ardarda geliş (veya aynı zamanda oluş) türünden olmayan ilişkiler tasarlamak gerekir; –öznenin ve zamanın felsefesi dışında– bir kesikli sistemleştiriciler kuramı tasarlamak gerekir. Nihayet, bu söylemsel ve kesikli dizilerden herbirinin, bazı sınırlar içinde, eğer kendi düzenliliklerine sahip oldukları doğruysa, hiç kuşkusuz onları oluşturan öğeler arasında mekanik nedensellik ya da ideal zorunluluk ilişkileri kurmak da artık mümkün değildir. Olagelişlerin üretilişine, bir kategori olarak rastlantısallığı da sokmak gerekir. Burada da rastlantı ve düşünce arasındaki ilişkileri düşünmeye imkan verecek bir kuramın yokluğu kendini hissettiriyor.

Öyle ki düşünce tarihi içinde kullanılmasına niyetlenilen ve, söylemlerin gerisinde bulunabilecek tasvirleri değil de olagelişlerden ayrı ve düzenli diziler halindeki söylemleri ele almaktan ibaret olan bu ince aykırılıkta, düşüncenin ta köküne, *rastlantıyı, kesikliliği,* ve *maddeselliği* sokmaya imkan veren bir küçük (ve belki de tatsız) mekanizma gibi bir şeyleri bulmaktan endişe ediyorum. Belli bir tarih tarzının ideal bir zorunluluğun meydana gelişini anlatarak önlemeye çalıştığı üçlü tehlike. Tarihçilerin uygulamalarına düşünce sistemleri tarihini de eklemeye imkan vermeleri gereken üç kavram. Kuramsal hazırlık çalışmasının izlemek zorunda olduğu üç yön.

Bu ilkeleri izleyip bu ufka başvurmak suretiyle, burada yapmaya niyetlendiğim çözümlemeler iki bütünlük halinde sıralanıyorlar. Bir yanda, tersine dönüş ilkesini çalıştıran, "eleştirel" bütünlük: biraz önce sözünü ettiğim dışlama, sınırlama, uygunlaştırma biçimlerinin kuşatılmaya çalışılması; hangi ihtiyaçlara yanıt vermek üzere, nasıl meydana gelmiş olduklarının, nasıl değişime uğramış ve yer değiştirmiş olduklarının, ne çeşit baskıları etkin biçimde uygulamış olduklarının, ne ölçüde saptırıldıklarının gösterilmesi. Diğer yanda da, öteki üç ilkeyi çalıştıran "şeceresel" bütünlük: bu baskı sistemleri ortasında, onlara rağmen veya onların desteğiyle, söylem sistemlerinin nasıl oluştuğu; herbirinin özgün normunun ne idiği, ve ortaya çıkış, gelişim, değişim koşullarının neler olduğu.

Önce eleştirel bütünü ele alalım. İlk ağızda yapılacak bir grup çözümleme, dışlama işlevleri olarak nitelemiş olduğum şeye yöneltilebilir. Daha önceden bunlardan birini, belli bir dönem içinde incelemiştim: klasik çağda delilik ve akıl arasındaki ayrımın araştı-

rılmasıydı sözkonusu olan. Bunun ardından, bir dilsel yasaklar sisteminin çözümlenmesine çalışılabilirdi: XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla değin cinselliği kuşatan yasa; hiç kuşkusuz sözkonusu edilecek olan, nasıl azar azar ve iyi ki de ortadan kalkmış olduğunun görülmesi değildi; ama, yasaklanmış davranışların, hem de en açık seçik biçimde adlandırılmış, sınıflandırılmış, aşamalandırılmış olduğu bir itiraf uygulamasından, XIX. yüzyıl hekimliğinde ve psikiatrisinde yer alan cinsel tematiğin, önceleri epey tutuk, epey gecikmeli olarak ortaya çıkışına değin nasıl yer değiştirmiş ve yeniden eklemlenmiş olduğuydu; bunlar elbette ki henüz biraz simgesel nitelik taşıyan kerterizlerdir, ama şimdiden, vurgulamaların sanılan vurgulamalar olmadığı, ve de yasakların her zaman düşünüldüğü gibi ortaya çıkmadığına emin olunabilir.

İlk ağızda, asıl üçüncü dışlama sistemine sarılmak isterim. Ve onu, iki yoldan ele alacağım. Bir yandan, içinde hapsedilmiş olduğumuz ancak durmadan da yenilediğimiz bu doğruluk seçiminin nasıl oluştuğunu, ama aynı zamanda da nasıl yinelenmiş, kapı dışarı edilmiş, yeri değiştirilmiş olduğunu saptamaya çalışmak istiyorum; etkili söylemin, ayinsel söylemin, erkler ve tehlikelerle dolu söylemin nasıl yavaş yavaş doğru söylem ile yanlış söylem arasında bir paylaşım halinde düzenlendiğini görmek için, önce sofistik döneme ve de Sokrates'le veya en azından platoncu felsefeyle birlikteki başlangıcına gideceğim. Daha sonra, özellikle İngiltere'de bir bakış, gözlem, saptama biliminin, hiç kuşkusuz yeni politik yapılanmaların yerleştirilmesinden de ayrılamayacak olan, ve aynı şekilde dini ideolojiden de ayrılamayan belli bir doğa felsefesinin; her türlü şıkta bilme istencindeki bir yeni biçimin, ortaya çıktığı döneme, XVI. yüzyılı XVII. yüzyıla bağlayan döneme geleceğim. Nihayet üçüncü kerteriz noktası da, modern bilimin büyük kurucu eylemleriyle, bir sanayi toplumunun oluşumu ve ona eşlik eden pozitivist ideolojiyle XIX. yüzyılın başları olacak. Bunlar, bilme istencimizin morfolojisinden üç kesit; dar kafalılığımızdan üç aşamadır.

Aynı sorunu, bambaşka bir açıdan da ele almak isterdim; bilimsel olma iddiasındaki bir söylemin –tıbbi, psikiyatrik söylem, ve de sosyolojik söylem–, ceza sisteminin oluşturduğu o uygulamalar ve buyruksal söylemler bütünü üzerindeki etkisini ölçmek. Bu çözümlemede de, psikiyatrik ekspertizlerin ve ceza yöntemi içindeki rollerinin incelenmesi hareket noktasını ve başlıca malzemeyi oluşturacaktır.

Söylemleri sınırlama usullerinin, aralarında biraz önce işaret

etmiş olduğum yazar, yorumlama ve disiplin ilkelerinin yer aldığı bu usullerin çözümlemesi de yine bu eleştirel bakış açısı içinde, ama bir başka düzeyde yapılmak gerekirdi. Bu bakış açısı içinde, çeşitli incelemeler düşünülebilir. Aklıma, XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla değin, hekimliğin tarihini ele alacak bir çözümleme geliyor örneğin; sözkonusu edilecek olan, gerçekleştirilmiş buluşlar ya da kullanılan kavramların saptanması değildir pek, ama, tıbbi söylemin kuruluşunda, ancak bir yandan da onu taşıyan, ileten, güçlendiren bütün bir kurumlaşma içinde, yazar, yorum ve disiplin ilkelerinin nasıl devreye sokulduklarının kavranmasıdır; büyük yazar ilkesinin nasıl işlediğinin öğrenilmeye çalışılmasıdır: yani Hippokrates'in Galien'in elbette, ama aynı zamanda da Paracelsus'un, Sydenham'ın veya Boerhaave'ın; aforizma ve yorum uygulamasının nasıl, ve XIX. yüzyılın geç zamanlarına değin hâlâ işleyebilmiş olduğudur, vaka uygulamasının, vakaların biraraya getirilmesinin, somut bir vaka üzerindeki klinik öğrenimin, yavaş yavaş nasıl onun yerini almış olduğudur; nihayet hekimliğin, önce doğa bilgisine, sonra anatomi ve biyolojiye dayanarak, hangi modele göre kendisini bir disiplin halinde oluşturmaya çalıştığıdır.

Aynı şekilde XVIII. ve XIX. yüzyıllarda edebiyat tarihi ve eleştirisinin, dini metin yorumculuğunun, İncil tefsirciliğinin, kutbilimin, tarihi veya destansı "yaşam öykülerinin", otobiyografinin ve anıların yöntemlerini kullanarak, değiştirerek ve yerinden oynatarak, yazarın kişiliğini ve yapıtın kimliğini ne çeşit bir çalışmayla meydana getirmiş oldukları da ele alınabilirdi. Psikanalitik bilme içinde Freud'un oynadığı, muhakkak ki Newton'un (ve bütün disiplin kurucularının) fizikte oynadığından çok farklı olan, aynı şekilde felsefi söylemin alanında bir yazarın (Kant gibi, başka türlü bir felsefece düşünüşün başlatıcısı bile olsa) oynayabileceğinden çok farklı olan rolü de, günün birinde, incelemek gerekecek.

İşte size görevin eleştirel görünümü, söylemsel denetimin aşamalarının çözümlenmesi bakımından birkaç proje. Şeceresel görünüme gelince, o, kah denetim sınırlarının içinde, kah dışında, kah sınırlamanın çoğunluk iki yanında, söylemlerin gerçek oluşumunu ilgilendirir. Eleştiri, söylemleri azaltma, ancak aynı zamanda da yeniden gruplandırma ve birleştirme süreçlerini çözümler; şecerebilim onların hem dağınık hem kesiklilikli ve hem de düzenli oluşumlarını inceler. Doğrusunu söylemek gerekirse, bu iki görev hiçbir zaman tümüyle birbirlerinden ayrılamaz; bir yanda, yadsımanın, dışlamanın, yeniden gruplandırmanın veya görevlendirmenin biçimleri; ve sonra, öte yanda, daha derin bir düzeyde, ortaya çı-

kışlarından hemen önce veya sonra, ayıklama ve denetime maruz bırakılan söylemlerin kendiliğinden fışkırışı yoktur. Söylemin düzenli oluşumu, bazı koşullarda ve belli bir noktaya kadar, denetim yollarını bütünleştirebilir (bir disiplin örneğin, bilimsel söylem biçim ve konumunu kazandığında, olan budur); ve tersine denetimin şekilleri söylemsel bir oluşumun içinde varlık kazanabilirler (yazarı ortaya çıkarıcı söylem olarak edebi eleştiri gibi): öyle ki her eleştirel görev, denetimin aşamalarını sorgulayarak, bunların içinde oluştukları söylemsel düzenlilikleri de aynı zamanda iyicene çözümlemelidir; ve her şeceresel betimleme de gerçek oluşumlar içinde rol oynayan sınırları dikkate almak zorundadır. Eleştirel uğraş ile şeceresel uğraş arasındaki fark göründüğü denli nesneden veya alandan kaynaklanmamaktadır, ama saldırı noktasından, bakış açısından ve sınırlamadan kaynaklanmaktadır.

Az önce muhtemel bir incelemeden sözediyordum: cinselliğin söylemini etkileyen yasakların incelenmesinden. Her türlü şıkta, bu incelemeyi, içlerinde cinselliğin sözkonusu olduğu, ve cinselliğin adlandırılmış, betimlenmiş, metaforlaştırılmış, açıklanmış, yargılanmış bulunduğu edebi, dini veya etik, biyolojik ve tıbbi ve de hukuki söylem bütünlerini de aynı anda çözümlemeden yürütmek, zor ve soyut olurdu. Cinselliğin birlikçi ve düzenli bir söylemini meydana getirmiş olmaktan çok uzağız; belki de buna hiç ulaşılamayacak ve belki de bu doğrultuda gitmiyoruz. Hiç önemli değil. Yasaklar, edebi söylem ile tıbbi söylemde, psikiyatrinin söyleminde ya da vicdanları yönlendirmede kullanılanda aynı biçimde değil ve aynı şekilde işlemiyor. Ve, tersine olarak da, bu farklı söylemsel düzenlilikler, yasakları aynı şekilde güçlendirmiyor, çevrelemiyor veya uzaklaştırmıyorlar. O halde inceleme, en azından bir bölümüyle, her birinde farklılık gösteren yasakların işlemeye koyuldukları diziler çokluğuna göre yapılabilir ancak.

XVI. ve XVII. yüzyıllarda, zenginliği ve yoksulluğu, parayı, üretimi, ticareti, ilgilendiren söylem dizileri de ele alınabilirdi. Burada, zenginler ve yoksullar, bilginler ve cahiller, protestanlar veya katolikler, kraliyet subayları, tacirler veya ahlakçılar tarafından dile getirilmiş, oldukça ayrı cinsten sözcelem bütünleriyle kapışılacaktır. Herbirinin kendi düzenlilik biçimi, aynı şekilde de kendi baskı sistemleri var. İçlerinden hiçbirinde, söylemsel düzenliliğin sonradan bir disiplin işleyişi kazanacak ve adına önce "zenginliklerin çözümlemesi", sonra da "ekonomi politik" denecek olan o öteki biçimi, tam olarak ortaya çıkmamıştır. Bununla beraber, sözcelemlerinden bazılarını kendine maledip bazılarını dışlamak, bazılarını doğ-

rulamak veya bir yana bırakmak suretiyledir ki, onlardan kalkarak yeni bir düzenlilik oluşmuştur.

Yine, XX. yüzyıl başına değin çeşitli disiplinlere, gözlemlere, tekniklere ve reçetelere dağılmış ve yayılmış olarak bulunabildiğince, soyçekime ilişkin söylemleri konu alacak bir inceleme de düşünülebilir; o zaman da, hangi eklemlenme düzeniyle, bu dizilerin, sonuçta genetiğin, epistemolojik açıdan tutarlı ve kurumsal olarak kabul edilmiş yüzünde, yeniden düzenlenmiş olduklarını göstermek gerekecektir. François Jacob'un erişilmez bir parıltı ve bilgelikle başarmış olduğu, işte bu çalışmadır.

Eleştirel betimlemelerle şeceresel betimlemeler böylece birbirini izlemek, birbirinden destek almak ve birbirini tamamlamak zorunda. Çözümlemenin eleştirel kısmı söylemin sarmalanma sistemlerine yöneliyor; söylemin o buyrukçuluk, dışlama, az-bulunurluk ilkelerini imlemeye, kuşatmaya çalışıyor. Haydi sözcüklerle oynayıp, çalışkan bir densizlik uyguluyor, diyelim. Çözümlemenin şeceresel kısmıysa, buna karşılık, söylemin gerçek oluşumunun dizilerine yöneliyor: onu evetleme gücü içinde yakalamaya çalışıyor; ancak bununla yadsımanınkine karşı gelecek bir erki değil, ama haklarında doğru veya yanlış önermelerin evetlenebileceği veya yadsınabileceği, nesne alanları oluşturma erkini anlıyorum. Bu nesne alanlarına olumluluklar adını verelim: ve, ikinci bir kez sözcüklerle oynayıp, eğer eleştirel biçem çalışkan densizliğinki ise, şeceresel mizaç da mutlu bir pozitivizmin mizacıdır diyelim.

Her türlü şıkta, en azından bir şeyin altı çizilmelidir: söylemin böylece kavranmış olan çözümlenişi bir anlamın evrenselliğini açığa çıkarmaz, bir temel evetleme erkiyle, kabul ettirilmiş az-bulunurluğun oyununu gün ışığına çıkarır. Az-bulunurluk ve evetleme, sonuç olarak da evetlemenin azbulunurluğu, yoksa anlamlandırmanın monarşisi değil.

Ve şimdi, söz dağarında boşluk taşıyanlar –eğer tınısı anlamından daha hoş geliyorsa– buna yapısalcılık desinler isterlerse.

Çok iyi biliyorum ki eğer bana yardımcı olacak modellere ve desteklere sahip olmasaydım, size ereğini sunmaya çalıştığım bu araştırmalara girişemezdim. Öyle sanıyorum ki Bay Dumézil'e çok şey borçluyum, zira yazmanın bir zevk olduğuna hâlâ inandığım bir yaşta, beni çalışmaya iten odur. Ama aynı şekilde, onun yapıtına da pek çok şey borçluyum; onun olan ve bugün bizi kucaklayan o metinlerin anlamlarından uzaklaştıysam veya sağlam yapılarını

çarpıttıysam, beni bağışlasın; bir söylemin içsel ekonomisini, geleneksel tefsirin yöntemlerinden veya dilbilimsel şekilciliğinkilerinden tümüyle faklı biçimde çözümlemeyi bana öğreten odur; bir söylemden diğerine, kıyaslamalar yoluyla, karşılıklı işlevsel bağlantılar sistemini bulmayı öğreten odur; bir söylemin dönüşümlerini ve kurumsallıkla olan bağlarını nasıl betimlemek gerektiğini öğreten odur. Eğer, böylesi bir yöntemi, destansı veya mitik anlatılardan farklı her türlü söyleme de uygulamak istediysem, bu düşünce, hiç kuşkusuz, gözlerimin önünde bulunan bilim tarihçilerinin, ve özellikle de Bay Canguilhem'in çalışmaları yüzünden aklıma gelmiştir; bilim tarihinin ille de iki şıktan biri; buluşların tarihçesi, ya da bilime belirsiz yaradılışı veya dışsal etkileri yönünden yaklaşan düşünce ve kanaatlerin betimlemesi olarak ele alınamayacağını; ama, bilim tarihinin, kuramsal modellerin ve kavramsal araçların aynı zamanda tutarlı ve değiştirilebilir bir bütünü gibi işlenebileceğini, işlenmesi gerektiğini anlamış olmamı, ona borçluyum.

Ancak düşünüyorum da, borcum çok büyük bir oranda, asıl Jean Hyppolite'edir. Çok iyi biliyorum ki yapıtı, birçok kişinin gözünde, Hegel'in saltanatı altında yaşıyor ve de çağımız, ister mantık aracılığıyla isterse epistemoloji, ister Marx'a dayanarak isterse Nietzsche'ye, tümüyle Hegel'den kurtulmaya çalışmakta: ve biraz önce söylem hakkında söylemeye çalıştığım şeyler de hegelci logos'a hiç sadık değil.

Ancak Hegel'den gerçekten kurtulabilmek, ondan kopmanın neye malolacağını da tam tamına değerlendirmeyi gerektirir; Hegel'in, belki de sinsice, nerelere dek bize yaklaşmış olduğunu bilmeyi gerektirir; Hegel'e karşı düşünmemize imkan veren şeylerde, nelerin hâlâ daha hegelci olduğunu bilmeyi gerektirir; ve de ona karşı kurduğumuz sığınakların, ne ölçüde, belki de hâlâ bize karşı çıkardığı ve ucunda, hareketsiz ve ötelerde, bizleri beklediği birer hile olduğunu ölçmeyi...

İmdi, eğer bugün pek çoğumuz Jean Hyppolite'e borçluysak, bu onun Hegel'den ayrılınan, uzaklaşılan, ve insanı yeniden, ama bir başka biçimde ona götüren, sonra bir kez daha onu terketmek zorunda bırakan o yolu, bizim için ve bizden önce, hiç yorulmaksızın katedip durmuş olmasındandır.

Her şeyden önce Jean Hyppolite, Hegel'in XIX. yüzyıldan beri ortada dolaşan ve gizliden gizliye kendisiyle mücadele edilen o biraz hayaletimsi kocaman gölgesine bir varlık vermeye özen göstermişti. Bir çevirisiyle, Aklın Fenomenolojisi'nin çevirisiyle o varlığı Hegel'e vermişti; ve Hegel'in kendisi bu Fransızca metinde düpe-

düz vardır, kanıtı da, Almanların, kısa süreler için bile olsa, Almanca metinde ne yazdığını daha iyi anlamak için ona başvurmalarıdır.

İmdi Jean Hyppolite, bu metindeki bütün çıkış yollarını aramış ve dolaşmıştır, sanki tek kaygısı şuydu: Hegel'i kullanmanın mümkün olmadığı yerde hâlâ felsefe yapılabilir mi? Bir felsefe, ve hegelci de olmayacak bir felsefe varolabilir mi? Düşüncemizde hegelci olmayan şey, acaba zorunlu olarak felsefece de olmayan şey midir? Ve felsefe karşıtı olan şey, ille de hegelci olmayan şey midir? Öyle ki, Hegel'in bize vermiş olduğu bu varlığının, yalnızca tarihsel ve titiz bir betimlemesini yapmayı da amaçlamıyordu: ondan yenilik deneyiminin bir şemasını çıkarmak istiyordu (bilimleri, tarihi, politikayı ve her günkü ızdırabı hegelci tarz üzerinden düşünmek mümkün müdür?), ve tersine olarak, yenileşmişliğimizle hegelciliği, oradan da felsefeyi denemek istiyordu. Ona göre Hegel ile kurulan bağlantı, felsefenin yengiyle çıkmasının asla kesin olmadığı bir deneyin, bir karşılaşmanın mekanıydı. Hegelci sistemden hiçbir zaman emniyetli bir evrenmişcesine yararlanmıyordu; orada felsefenin aldığı aşırı rizikoyu görmekteydi.

Sanırım uyguladığı gidip gelme, hegelci felsefenin içinde demiyorum, ama üzerinde, ve Hegel'in anladığı şekliyle de felsefenin üzerinde uyguladığı gidip gelme buradan kaynaklanır; temaların tümüyle yer değiştirmesi de öyle... Felsefeyi, en sonunda kendi kendini düşünmeyi ve kavramın hareketi içinde kendi kendini yakalamayı beceren bütünlük olarak tasarlayacak yerde, Jean Hyppolite, onu sonsuz bir ufkun fonunda, bitimsiz bir ödev haline getiriyordu: hep erken doğmuş felsefesi, bir noktada tamamlanmaya hazır değildi hiçbir şekilde. Sonu gelmeyecek ödev şu halde, durmadan yeniden başlanan, yinelemenin biçim ve aykırılığına adanmış ödev: bütünlüğün erişilemeyen düşüncesi olarak felsefe, Jean Hyppolite için, deneyin aşırı düzensizliği içinde yinelenebilir olabilecek olandı; hayatta, ölümde, bellekte, ara vermemecesine yeniden ele alınan soru olarak, kendini veren ve kendini saklayan şeydi: böylece, bir hegelci tema olan kendinin bilinci üzerinde sona eriş'i, bir yineleyici sorgulama temasına dönüştürmekteydi. Ancak, madem ki felsefe yinelemeydi, kavramdan sonra gelen de değildi; soyutlamanın kurduklarını izlemek zorunda değildi, her zaman kenarda durmalıydı, edinilmiş genellemeleriyle bağını koparmalıydı ve felsefe-olmaz'la temas noktasındaki yerine dönmeliydi, onu tamamlayanın değil, ama ondan önce gelenin, onu henüz tedirginliğinden uyandırmamış olanın, olabildiğince yakınına yaklaşmalıy-

dı; tarihin tekilliğini, bilimin bölgesel akılcılıklarını, belleğin bilinçteki derinliğini ortadan kaldırmak için değil, düşünmek için yeniden ele almalıydı; böylece varolan, tedirgin, felsefe-olmayanla temas çizgisi boyunca hareketli, bununla birlikte ancak onunla varolan ve bu felsefe-olmayanın bizim için taşıdığı anlamı ifşa eden bir felsefenin teması beliriyordu. İmdi, eğer bu felsefe, felsefe-olmayanla bu yinelenen temas içindeyse, felsefenin başlangıcı nedir? Kendisi olmayan şeyin içinde gizlice mevcut, nesnelerin fısıltıları arasında kısık sesle kendi kendini formülleştirmeye başlayarak, hanidir orada mıdır? Ama, o zaman, felsefi söylemin belki de varoluş nedeni bulunmayacaktır; ya da aynı zamanda keyfi ve mutlak bir temelin üzerinde başlamak mı zorundadır? Böylece, hegelci kendiliğindene özgü hareket temasının yerine, felsefi söylemin temeli ve biçimsel yapısı temasının geçtiği görülüyor.

Nihayet, Jean Hyppolite'in hegelci felsefede uyguladığı sonuncu yer değiştirmeye geliyoruz: eğer felsefe mutlak söylem olarak başlamak zorundaysa, tarihin durumu nedir ve bir toplumun içinde, bir toplumsal sınıfın içinde, ve kavgalar ortasında tekil kişi ile başlayan bu başlangıç nedir?

Bu beş yer değiştirme, hegelci felsefenin en uç kıyısına götürerek, ve onu hiç kuşkusuz kendi öz sınırlarının öte yanına aşırarak, Jean Hyppolite'in Hegel ile karşılaştırmaktan vazgeçmediği modern felsefenin başlıca büyük simalarını sırayla davet ediyor: tarihin sorunlarıyla Marx, felsefenin mutlak başlangıcı problemiyle Fichte, felsefece-olmayanla temas temasıyla Bergson, doğruluk ve yineleme problemiyle Kierkegaard, akılcılığımızın tarihine bağlı sonsuz ödev olarak felsefe temasıyla Husserl. Ve, bu felsefi simaların ötesinde, Jean Hyppolite'in kendi öz sorunları çevresinde başvurduğu bütün bilim alanları görülüyor: arzunun tuhaf mantığıyla psikanaliz, matematik ve söylemin formelleştirilmesi, enformasyon kuramı ve canlının çözümlenişi içinde uygulamaya konuşu, kısacası, kendilerinden yola çıkılarak bağlarını durmadan düğümleyip durmadan çözen bir mantık ve bir varoluş sorusunun sorulabileceği bütün alanlar.

Birkaç belli başlı kitapta telaffuz edilmiş, ama daha çok araştırmalarda, bir eğitim çabasında, sürekli bir dikkatle, her gün sergilenen bir uyanıklık ve cömertlikte, apaçık biçimde yönetimsel ve pedagojik (yani, aslında iki yönden de politik) bir sorumluluk içinde yayılmış olan bu yapıt, çağımızın en temel sorunlarını göğüslemiş, formülleştirmişti. Pek çoğumuzun ona alabildiğine minnettar olması gerekir.

Hiç kuşkusuz, yaptığım şeyin anlamını ve olabilirliğini ondan öğrendiğim içindir ki, pek çok kez el yordamıyla yoklamaya çalışırken beni aydınlattığı içindir ki, çalışmama onun yolgösterici olmasını istedim ve projelerimin sunumunu, onu anarak bitirmeye özen gösterdim. Şimdi kendi kendime sorduğum sorular onda, onun şu eksikliğinde –ki orada hem yokluğunu, hem de kendi yetersizliğimi duyuyorum– buluşuyorlar.

Değil mi ki ben ona bunca borçluyum, beni burada ders vermeye çağırmak suretiyle yaptığınız seçişin, bir bakıma, sizlerin de ona duyduğunuz saygının bir ifadesi olduğunu çok iyi anlıyorum, bana verdiğiniz onurdan ötürü sizlere derinden müteşekkirim, ama bu seçişte ona ait olan payı düşününce, size bir o denli daha teşekkür ediyorum. Kendimi onun ardılı olma görevinde onunla eşit düzeyde bulmasam da, buna karşılık biliyorum ki, eğer o mutluluk bize verilebilseydi, burada, bu akşam, hoşgörüsüyle beni yüreklendirirdi.

Ve şimdi, biraz önce başlamakta neden o denli güçlük çektiğimi de daha iyi anlıyorum. Şu an, benden önce söze başlamasını, beni taşımasını, beni konuşmaya çağırmasını ve benim kendi söylemimin içine yerleşmesini dilemiş olduğum sesin hangisi olduğunu çok iyi biliyorum. Söze başlamakta onca korkutucu olan şeyin ne olduğunu biliyorum artık; zira sözü, benim onu dinlemiş olduğum, ve onun, beni dinlemek için şimdi bulunmadığı, bu mekanda alıyordum.

Çeviren: Turhan Ilgaz

1970 - 1971

Bilme İstenci

Bu yılın dersleri, bir çözümlemeler dizisini başlatıyor ve bu dizi, parçalar halinde, bir "bilme istenci morfolojisi"ni adım adım kurmaya yöneliyor. Bu bilme istenci tema'sı, kimi zaman belirli tarih araştırmaları içinde ele alınıyor ve kimi zaman da kendi başına ve kuramsal içerimleri açısından irdeleniyor.

Bu yıl, bilme istencinin, bir düşünce sistemleri tarihindeki yerini saptamak ve geçici de olsa bir ilk çözümleme modeli ortaya koymak; ilk ele alınan örnekler üzerinde bunun işe yararlığını sınamak söz konusu.

1) Daha önce yapılmış araştırmalar, düşünce sistemlerinin çözümlenmesini olanaklı kılan ve ötekilerden hemen ayırt edilen tekil bir düzeyin tanınıp bilinmesini sağlamıştı. Bu düzey, söylemsel pratiklerin düzeyidir ve burada söz konusu olan, mantıksal tipte olmadığı gibi dilsel tipte de olmayan bir sistemselliktir. Söylemsel pratiklerin ayırt edici özelliği, belli bir nesneler alanına ilişkin olması; bilgi öznesine sağladığı meşru perspektifin tanımlanması; kavramların ve kuramların ortaya konmasını sağlayan normların saptanmışlığıdır. Bundan ötürü, bu pratiklerden her biri, neyin dışta bırakılacağını, neyin seçileceğini yöneten buyrukların etkisindedir.

İmdi, bu düzenli yinelenme bütünleri, bireysel yapıtlarla örtüşmez ve çakışmaz. Bu yapıtlarda kendilerini ortaya serseler de ve hatta ilk olarak bu yapıtlardan birinde kendilerini haber verseler de, bu yapıtların ötesine taşarlar ve bunların bir çoğunu bir küme içinde birleştirirler. Öte yandan, söylemsel pratikler, sınırları, kimi zaman bilimlerin sınırlarıyla geçici olarak çakışsa da, bilimler ya da bilim dalları diye adlandırılagelmiş şeyle de denk düşmezler. Bir söylemsel pratik, çoğu zaman, çeşitli bilim dallarını ya da

bilimleri bir araya toplar ya da birtakım bilim dallarını ve bilimleri boydan boya geçer ve bunların birçok bölümünü, kimi zaman göze çarpmaz bir birlik içinde gruplaştırır.

Söylemsel pratikler, katışıksız ve salt söylem üretim biçimleri değillerdir. Bu pratikler, teknik bütünlerde, kurumlarda, davranış şemalarında, iletim ve yayın tiplerinde; bu pratikleri kabul ettiren ve sürdüren pedagojik formlarda ortaya çıkıp somutlaşırlar.

Bu pratiklerin özgül dönüşüm biçimleri edindiklerini de söyleyelim. Bu dönüşümleri, belli bir bireysel buluşa indirgeyemeyiz; ama bunların topyekûn bir düşünüş tarzı, kolektif tavır ya da ruh durumu değişikliği olduğunu söylemekle de yetinemeyiz. Bir söylemsel pratiğin dönüşümü çoğunlukla, çok karmaşık bir değişimler topluluğuna bağlıdır. Bu değişimler, söylemsel pratiğin dışında (üretim formlarında, toplumsal ilişkilerde, siyasal kurumlarda), yanında (öteki söylemsel pratiklerde), pratiğin kendisinde (nesnelerin belirlenme tekniklerinde, kavramların inceltilmesinde ve ayarlanmasında, bilgilerin toplanıp bir araya getirilmesinde) ortaya çıkabilir. Ama söylemsel pratik, bunlara düpedüz bir sonuç olarak değil, kendi özerkliğini koruyan bir etki ve kendini belirleyen şeye oranla besbelli bir işlevler topluluğu olarak bağlıdır.

Çoğul varlığı olan, etkililiği pratiklerde ortaya çıkıp somutlaşan ve dönüşümleri bir ölçüde özerk olan bu dışarda bırakma ve ayıklayıp seçme ilkeleri, bu ilkeleri ard arda icat eden ya da ilk baştan temellendiren bir bilgi öznesine (tarihsel ya da aşkın) gönderimde bulunmaz. Bu ilkeler daha çok, anonim ve çokşekilli, düzenli dönüşümlere uğrayabilen ve saptanabilir bir bağımlılık etkisi altında bulunan bir bilme istencini gösterir.

Marazi psikoloji, klinik tıbbı, doğal tarih, vb., konularında yapılmış ampirik incelemeler, söylemsel pratiklerin düzeyinin ayırt edilip ortaya konmasını sağlamıştı. Bu pratiklerin genel ayırt edici özellikleri ve bunların incelenmesine özgü yöntemleri dökümü, arkeoloji adı altında yapılmıştı. Şimdi, bilme istenci konusunda yapılan araştırmaların bu sonuçlar topluluğuna kuramsal bir gerekçe sağlaması gerekiyordu. Şimdilik, bu gerekçenin hangi yönde ilerleyeceği, çok genel olarak şöyle belirtilebilir: bilme ile bilginin birbirinden ayırt edilmesi; bilme istenci ile hakikat istenci arasındaki fark; bu istence oranla öznenin ya da öznelerin durumu.

2) Bilme istencini incelemek için, şimdiye kadar pek az kavramsal araç ortaya kondu. Çoğu zaman kaba saba kavramlar kullanılıyor. Bunlar; merak, bilgi yoluyla egemen olma ve kendinin kılma gereksinimi, bilinmeyen karşısında duyulan boğuntu, farklılaş-

mamış olanın tehditleri karşısında gösterilen tepkiler gibi "antropolojik" ya da psikolojik kavramlardır. Ya da, belli bir çağın ruhu, bu çağın duyarlığı, ilgi çeşitleri, dünya görüşü, değerler sistemi ve temel gereksinimleri gibi sıradan tarih gerçekleridir. Ya da zaman içinde kendini açıp ortaya döken bir akılsallık alanı gibi felsefi temalardır. Son olarak, psikanalizin, istek ve bilmede öznenin ve nesnenin durumları konusundaki henüz yeterince gelişmemiş irdelemelerinin, tarih incelemeleri alanına, oldukları gibi uygulanamayacağını da belirtmeliyiz. Hiç kuşkusuz, bilme istencini çözümleyebilmeyi sağlayacak araçların, somut incelemelerin gerekimlerine ve olanaklarına göre adım adım ortaya konması ve tanımlanması gerekmektedir.

Felsefe tarihi, bu bilme istenci konusunda kuramsal modeller sunmaktadır bize ve bunların çözümlenmesi, bir ilk saptama yapmamızı sağlayabilir. Çok iyi incelenmesi ve sınanması gerekenler (Platon, Spinoza, Schopenhauer, Aristoteles, Nietzsche, vb.) arasında, bu yıl, son iki filozof, iki uç ve karşıt form olmaları bakımından ilk olarak ele alındı ve incelendi.

— Aristotelesçi model, *Metafizik, Nikhomakos Ethik*'i ve *De Anima* metinleri ele alınarak çözümlendi, duyum düzeyinden yola çıkılarak ortaya kondu ve şu sonuçlara varıldı:

— duyum ile haz arasındaki ilinti;

— bu ilintinin, duyumda kapsanmış olduğunu söyleyebileceğimiz yaşamsal yarar karşısındaki bağımsızlığı;

— hazzın yoğunluğu ile duyumun verdiği bilginin niceliği arasındaki doğru orantı;

— hazzın hakikati ile duyumun yanılgısı arasındaki uyuşmazlık.

Eşzamanlı olarak verilmiş olan ve vücuda yararlılıkla doğrudan bağıntısı bulunmayan birçok nesnenin uzaktan edinilmiş duyumu olarak görsel algı, içerdiği doyumla, bilgi, haz ve hakikat arasındaki ilintiyi açığa vurur. Aynı bağlantı, öteki uçta, kuramsal seyreyleyişin mutluluğuna aktarılmış durumdadır. *Metafizik*'in ilk satırlarında evrensel ve doğal olduğu ileri sürülen bilme isteği daha duyumda dile gelen bu ilk ilinti üzerinde temellenir. Bu ilk bilgi tipinden, felsefede ortaya konan son bilgi tipine sürekli geçişi sağlayan da, bu bilme isteğidir. Bilme isteği, Aristoteles'te, bilginin, hakikatin ve hazzın öncel bağıntısını gerektirir ve bu bağıntıyı, bir bağlamdan ötekine aktarır.

— Nietzsche ise, *Neşeli Bilme*'de, bambaşka bir bağıntılar kümesi ortaya koyar:

— bilgi, arkasında kendisinden tümüyle başka birşey bulunan bir "icat"tır; içgüdülerin, itkilerin, isteklerin, korkunun, kendinin kılma istencinin etkili olduğu bir alandır. Bilgi, bunların çatıştığı sahnede ortaya çıkar;

— bilgi, bu güçlerin uyumluluğunun sonucu, bunların mutlu bir dengesi olarak değil; hınçlarının, sallantılı ve geçici uyuşmalarının, her zaman hıyanet edecekleri zayıf bir antlaşmanın sonucu olarak ortaya çıkar. Bilgi, sürekli bir yeti değil, bir olaydır ya da bir olaylar dizisidir;

— bilgi, her zaman birşeye hizmet eder, bağımlıdır, çıkar gözetirdir (ama kendisi için değil, içgüdüyü ilgilendirebilir olanın ya da kendisine egemen olan içgüdülerin çıkarını gözetir);

— ve, doğru ile yanlış arasındaki ayırımı ortaya koyan bir ilk ve her zaman yönlendirilen sahteciliğin yardımıyla hakikati ürettiği içindir ki kendisini hakikatin bilgisi gibi ileri sürer.

Demek ki Nietzsche'de çıkar gözetme ya da ilgi, basit bir araç olarak kullandığı bilgiden önce gelir. Hazdan ve mutluluktan ayrılmış olan bilgi, mücadeleye, hınç ve nefrete, kötülüğe bağlıdır ve hakikatle arasındaki temel bağ çözülmüştür; çünkü hakikat ondaki bir sonuçtan başka şey değildir – ve doğru ile yanlışın karşıtlığı olarak adlandırılan bir sahteciliğin sonucudur. İstenç olayı olarak üretilmiş ve hakikat gibi görünüşü sahtecilikle belirlemiş olan bu tepeden tırnağa çıkar gözetir bilgi modeli, hiç kuşkusuz, klasik metafiziğin postulatlarından çok uzak birşeydir. Bu yılın derslerinde, bir dizi örneğe dayanılarak serbest bir biçimde ele alınıp kullanılan da, işte bu modeldir.

3) Bu örnekler dizisi, arkaik grek tarihinden ve kurumlarından alındı. Bunların hepsi, adalet alanına ilişkindi. İ.Ö. VII. yüzyıldan V. yüzyıla kadar uzanan bir evrimi izlemek söz konusuydu. Bu dönüşüm, adaletin dağıtılmasına, adaletli kavramına ve cürüme karşı gösterilen toplumsal tepkilere ilişkindi.

Şunlar, sırasıyla incelendi:

— adli anlaşmazlıklarda yemin uygulanması ve davacının, tanıkların intikamına maruz meydan-okuyan yemininden, gerçeği gördüğü ya da o gerçeğin içinde bulunduğu gerekçesiyle hakikati söylediği kabul edilebilecek olan tanığın, olayın iç yüzünü açıklayan yeminine kadar uzanan evrim;

— paranın kullanımıyla, yalnızca ticari mübadelelerde değil, sitenin içindeki toplumsal ilişkilerde de adil bir ölçünün aranması;

— dünyanın düzeni olan bir düzeni egemen kılarak sitenin düzenini güven altına alan adil bir dağıtım yasasının, bir "no-

mos"un aranması;

— cinayetlerden sonraki arınma ayinleri.

Adalet dağıtımı, ele alınan bütün bu dönem boyunca, önemli siyasal mücadelelerin etkisinde kalmıştı. Bu mücadeleler, en sonunda, hakikati, görülebilir, saptanabilir, ölçülebilir ve dünyanın yasalarına benzer yasalara bağlı ve keşfedilmesi bir başına arındırıcı bir hakikat olarak gören bir bilmeye bağlı belli bir adalet formunun ortaya çıkmasına yol açmıştı.

Hakikatin bu biçimde ileri sürülüşü, Batı'nın bilme tarihi içinde belirleyici olacaktı.

* * *

Bu yılki seminerin genel çerçevesi, XIX. yüzyıl'da Fransa'daki ceza hukukunun incelenmesiydi. Bu seminerde, Restauration döneminde ceza hukuku psikiyatrisinin ilk gelişimleri ele alındı. İrdelenen malzemenin çoğu, Esquirol'un çağdaşları ve izleyicileri tarafından hazırlanmış adli tıp bilirkişi raporlarının oluşturduğu metinlerdi.

1971 - 1972

Ceza Kuramları ve Kurumları

Bu yılın derslerinin amacı, XIX. yüzyıl Fransız toplumundaki ceza kurumlarının (daha genel olarak toplumsal denetimlerin ve cezalandırma sistemlerinin) incelenmesiydi. Bu inceleme, geçen yıl ana çizgileriyle belirtilen daha geniş bir tasarının içinde yer alıyor. Bu tasarının amacı, belli birtakım bilme tiplerinin oluşumunu, bu tipleri doğuran ve onlara dayanak görevini yerine getiren hukuksal-siyasal ana kalıplardan yola çıkarak izlemek. Çalışma varsayımı da şu: iktidar ilişkileri (bu ilişkiler içindeki mücadeleler ve ilişkileri koruyup sürdüren kurumlar da dahil), bilme bakımından yalnızca kolaylaştırıcı ya da engelleyici bir rol oynamazlar; bilmeyi, desteklemeye ya da uyarmayla, yanlışa sürükleme ya da sınırlamayla yetinmezler; iktidar ve bilme, yalnızca çıkarların ya da ideolojilerin etkisiyle birbirine bağlanmış değildir. Bundan ötürü asıl sorun, iktidarın, bilmeyi nasıl kendine boyun eğdirdiği ve kendi amaçları için kullandığı ya da onu avucuna aldığı ve ona içerikler ve ideolojik sınırlamalar kabul ettirdiği değildir yalnızca. Hiç bir bilme, varlığı ve işlevi bakımından öteki iktidar biçimlerine bağlı olan bir iletişim, saptama, toplayıp biriktirme ve yer değiştirme sistemi olmadan oluşamaz ve bu sistemin kendisi de bir iktidar biçimidir. Buna karşılık, hiç bir iktidar bir bilme üretimi, edinimi, dağıtımı ya da elde tutulması olmaksızın etki gösteremez. Bu düzeyde, bir yanda bilgi öte yanda toplum ya da, bir yanda bilim öte yanda devlet yoktur, ama "iktidar-bilme"nin temel formları vardır.

Geçen yıl, grek sitesinin yapısına ilişkin "iktidar-bilme" formu olarak *ölçü* çözümlenmişti. Bu yıl, aynı biçimde, Ortaçağ devletinin oluşumuna bağıntısı açısından *soruşturma* ele alındı; gelecek yıl, sanayi toplumlarına özgü denetim, dışlama ve cezalandırma sistemlerine bağlı iktidar-bilme formu olarak *araştırma* ele alınacak. *Ölçü*,

soruşturma ve *araştırma*'nın hepsi de, tarihsel oluşumları bakımından hem iktidarı uygulamanın hem de bilmenin ortaya konmasının kurallarıdırlar. *Ölçü*, insanların ya da öğelerin çatışmasında düzeni ve adil düzeni kurma ve sağlama aracıdır; ama aynı zamanda, matematik ve fizik bilgilerinin ana kalıbıdır. *Soruşturma*, olguları, olayları, edimleri, özellikleri, hakları meydana çıkarma ya da yeniden kurma aracıdır; ama aynı zamanda, ampirik bilgilerin ve doğa bilimlerinin ana kalıbıdır. *Araştırma*, normu, kuralı, bölüşümü, niteliği, dışlamayı belirleme ya da yenileme aracıdır; ama aynı zamanda, bütün psikolojilerin, sosyolojilerin, psikiyatrilerin, psikanalizlerin; kısacası, insan bilimleri denen şeyin ana kalıbıdır. Kuşkusuz, *ölçü*, *soruşturma* ve *araştırma*, katışıksız ve yalın yöntemler ya da çok iyi denetlenen araçlar olarak birçok bilimsel pratikte eşzamansallıkla kullanılır. Bu düzeyde ve bu rol içinde, iktidar biçimleriyle aralarındaki bağıntıdan sıyrılmış oldukları da doğrudur. Ama bunlar, belirli epistemolojik alanlarda hep birlikte ve böylesine arınmış halde yer almadan önce, bir siyasal iktidarın yerleştirilmesi işine katılmışlardır; bu iktidarın hem sonucu hem aracı olmuşlardır. Nitekim *ölçü*, bir düzen işlevini, *soruşturma* bir merkezileştirme işlevini, *araştırma*, bir ayıklayıp seçme ve dışlama işlevini yerine getirmiştir.

Dolayısıyla, 71-72 yılı dersleri iki bölüme ayrıldı.

Bunların birincisinin konusu, *soruşturma* ve Ortaçağ'daki gelişimiydi. Özellikle de *soruşturma*'nın, ceza uygulaması alanındaki ortaya çıkışının koşulları üzerinde duruldu. Burada, intikam sisteminden cezalandırma sistemine, suçlayıcı uygulamadan soruşturmalı uygulamaya; anlaşmazlığa yol açan zarar ziyandan koğuşturmayı belirleyen yasa çiğnemeye; sınamaya dayanan karardan kanıta dayanan yargıya; zafer kazananı ve hakkı belirleyen vuruşmadan, tanıklıklara dayanıp olguyu ortaya koyan saptamaya geçiş söz konusuydu. Bütün bu dönüşümler, bir devletin doğuşuna bağlıydı ve bu devlet, ceza adaleti yönetimine gittikçe daha sağlam bir biçimle el koymaya yöneliyordu. Bu da, düzenin korunmasına ilişkin işlevler devletin elinde toplandığı ve feodalitenin, adaleti vergi temeline bağlamasının, adli uygulamayı, servet aktarımlarının büyük akımları içine soktuğu ölçüde gerçekleşiyordu. *Soruşturma*'nın adli formu, belki *Karolenj* yönetim biçimlerinin kalıntılarından alınmıştır. Ama, Kilise yönetim ve denetiminden alındığı daha kesindir. Soruşturmanın karakteristik soruları (kim ne yaptı? olay, herkesçe biliniyor mu? olayı kim gördü ve tanıklık yapabilir? ipuçları nelerdir, kanıtlar nelerdir? itiraf var mı?), bu pratikler topluluğu

içinde yer alır. Soruşturma evreleri (olayı ortaya koyan evre, suçluyu belirleyen evre, edimin koşullarını ortaya çıkaran evre); soruşturmanın kişileri (kovuşturmayı yapan, ele veren, gören, inkâr ya da itiraf eden, yargılamak ve karar vermekle yükümlü olan) da aynı pratikler topluluğunun kapsamı içindedir. Soruşturmanın bu adli modeli, bütün bir iktidar sistemine dayanır; bilme olarak ortaya konacak şeyi, bunun kimden ve kimin aracılığıyla nasıl elde edileceğini, nasıl yer değiştirdiğini ve iletildiğini, hangi noktada birikip toplandığını ve bir yargıya ya da karara ulaştırdığını, bu sistem belirler.

Yer değiştiren ve yavaş yavaş dönüşüme uğrayan bu "engizisyon" modeli, XVI. yüzyıldan başlayarak ampirik bilimlerin oluşum aşamalarından birini ortaya koyacaktır. Denemeye ya da seyahate bağlı olan ya da olmayan, ama geleneğin otoritesine ve simgesel sınamanın kararına iyice karşıt olan soruşturma, bilimsel pratiklerde (manyetizma ya da doğal tarih gibi) uygulanacak, yöntembilimsel açıdan kuramsallaştırılacak (aynı zamanda bir yönetim görevlisi olan Bacon'ı hatırlayalım), söylemsel tiplere aktarılacaktır (çözümleme biçimi olarak Soruşturma, Deneme'nin Düşünceler'in, Kitab'ın karşıtıdır). Biz, yüzyıllardan bu yana gittikçe karmaşıklaşan ama hepsi de aynı modelden çıkma formlar uyarınca bilmenin üretilmesini, yer değiştirmesini, ve biriktirilip toplanmasını uygulayan bir engizisyon uygarlığına bağlıyız. Engizisyon, toplumumuzun temel iktidar-bilme formudur. Deneye dayanan hakikat, engizisyonun kızıdır; sorular sormanın, cevap verdirtmenin, tanıklıklar toplamanın, ileri sürüşleri denetlemenin, olguları ortaya koymanın yönetimsel, adli ve siyasal iktidarının kızıdır. Tıpkı, ölçülere ve oranlara dayanan hakikatin, Dike'nin kızı olduğu gibi.

Ampirizmin, başlangıcını unutup kapattığı gün, çabucak gelip çattı. *Pudenda origo.* O, soruşturmanın dinginliğini Engizisyon'un zorbalığına, çıkargözetmez bilgiyi engizisyoncu sistemin tutkusuna karşı çıkardı: ve deneye dayanan hakikatler adına, çektiği sancılar sırasında, kovduğunu ileri sürdüğü şeytanları doğurduğu gerekçesiyle kınandı; ama Engizisyon, bilmemizin en önemli adli-siyasal ana kalıplarından biri olan engizisyoncu sisteminin formlarından yalnızca biriydi – ve uzun süre, en yetkini olma niteliğini taşımıştı.

Derslerin öteki bölümü, XVII. yüzyıl Fransasında, yeni toplumsal denetim formlarının ortaya çıkışına ayrılmıştı. Büyük ölçüde uygulanan içeri tıkma pratiği, polis aygıtının gelişimi, yığınların gözetim altında tutulması, araştırma formunu alacak bir yeni ikti-

dar-bilme tipinin kurulmasını hazırlamıştı. 1972-73 yılı boyunca, bu yeni tip ve XIX. yüzyılda edindiği işlevler ve formlar incelenecekti.

* * *

Pazartesi seminerinde, XIX. yüzyıldaki adli tıp pratikleri ve kavramlarının incelenmesine devam edildi. Ayrıntılı bir inceleme ve daha sonra yapılacak yayın için belirli bir olay üzerinde durulduğu.

XIX. yüzyılın pek az tanınan katili Pierre Rivière, yirmi yaşındaydı ve annesini, erkek kardeşini ve kız kardeşini boğazlamıştı. Tutuklanmasından sonra, yargıçlarına ve bir psikiyatrik bilirkişi raporu hazırlayacak olan hekimlere verilen açıklayıcı bir dilekçe yazmıştı. 1836'da bir tıp dergisinde bir bölümü yayımlanan bu dilekçenin tümü, öteki dava belgelerinin çoğuyla birlikte J. -P. Peter tarafından bulundu. R. Castel, G. Deuleuze, A. Fontana, J.-P. Peter, P. Riot ve bayan Saison'un katılımıyla yayını hazırlanan da işte bu belgeler topluluğudur.

Kullanılabilecek bütün ceza psikiyatrisi dosyaları arasında bu belgeler farklı nedenlerden ötürü dikkati çekmişti. Bu nedenler şunlardı: genç bir Norman köylüsü olan ve çevresinin, nerdeyse budala gibi gördüğünü söyleyebileceğimiz katilin yazdığı dilekçenin varlığı; dilekçenin içeriği (birinci bölümü, çok ilginç bir köylü etnoloji belgesidir ve burada babasının ailesi ile annesinin ailesini, daha evlenmeyi tasarladıkları andan başlayarak birbirine bağlayan ya da karşı karşıya getiren sözleşmeler, çatışmalar, düzenlemeler, söz vermeler, bozuşmalar, en ince ayrıntılarına kadar anlatılmaktadır; yazdığı metnin ikinci bölümünde, Pierre Rivière, yaptığı işin "nedenler"ini açıklamaktadır); hepsi de aynı köyde yaşayan tanıkların Pierre Rivière'in "acaiplikleri" konusundaki izlenimlerini dile getirdikleri ifadelerinin hayli ayrıntılı olması; biri, bir taşra hekimi, bir başkası Caen'li bir hekim, bazıları da çağın Parisli büyük psikiyatrları (Esquirol, Orfila, vb.) tarafından yazılan ve her biri, tıp bilmesinin belirli katmanlarını temsil eden bir dizi psikiyatrik bilirkişi raporu; ve nihayet, olayın gerçekleştiği tarih (kriminoloji psikiyatrisinin başlangıcı, tek saplantı kavramı üzerinde psikiyatrlar ile hukukçular arasındaki önemli açık tartışmalar, adli pratikte hafifletici nedenlerin alanının genişlemesi, Lacenaire'in incelemelerinin yayımlanması ve edebiyatta büyük canilerin ortaya çıkışı).

1972 - 1973

Cezalandırıcı Toplum

Klasik çağın ceza rejiminde birbirine karışmış olarak dört büyük cezalandırma taktiği formu saptanabilir. Bunlar, tarihsel kökenleri farklı; her biri, toplumlara ve dönemlere bağlı olarak tek başlarına olmasa da en azından ayrıcalıklı bir rol yüklenmiş dört formdur.

1. Sürgün etmek, kovmak, dışlamak, sınır dışı etmek, bazı yerleri yasaklamak, ev bark yıkmak, doğum yerini yok etmek, mal mülke el koymak.

2. Bir telafi düzenlemek, bir diyet ödemeye zorlamak, verilen zarar ziyanı ödenecek bir borca çevirmek; suçu, mali yükümlülüğe dönüştürmek.

3. Sergilemek , damgalamak, yaralamak, sakat bırakmak, bir yara izi yapmak, yüze ya da omuza bir işaret koymak, yapay ve görünür bir eksikliğe uğratmak, işkence etmek; kısacası, vücudu ele geçirip iktidarın damgalarını vurmak.

4. Bir yere kapatmak.

Ayrıcalık verdikleri cezalandırma tiplerine göre toplumlar, sürgün toplumları (Grek toplumu), diyet toplumları (Cermen toplumları), damgalama toplumları (Ortaçağ sonu batı toplumları) ve belki de, bizimki gibi hapseden toplumlar şeklinde ve varsayımsal olarak birbirinden ayırt edilebilir mi?

Bizim toplumumuz, XVIII. yüzyılın sonundan bu yana bu tür bir toplum olmuştur ancak. Çünkü, tutuklama ve hapsetmenin, 1780-1820 yıllarının büyük reformlarından önce Avrupa ceza sistemi içinde yer almadıkları kesindir. XVIII. yüzyıl hukukçuları arasında bu konuda görüş birliği vardır: "hapishane medeni hukukumuza göre bir ceza değildir... ama Hükümdarlar yine de, yönetim gereği, kimi zaman bu cezayı uygularlar ve bunlar, otorite uygulamalarıdır, olağan adalet, bu tür mahkûm etmelere baş vurmaz"

(Serpillon, *Code criminel* [Ceza yasası], 1767). Ama hapse atmanın cezasal bir yanı olduğunu böylesine reddetmenin gittikçe büyüyen bir kuşkuyu gösterdiği söylenebilir. Her halükârda, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda uygulanan içeri tıkmalar, ceza sisteminin dışında yer alırlar ve bu sisteme komşu olmaları ve gittikçe yaklaşmaları, durumu değiştirmez. Bu konuda şu örnekleri verebiliriz:

— Rehin-kapatma: Adalet, bir ceza davası sırasında; alacaklı, borcun ödenmesine kadar, ya da krallık iktidarı, bir düşmandan korktuğu zaman bu yola baş vurur. Burada söz konusu olan, bir suçun cezalandırılmasından çok sanığın elden kaçırılmamasıdır.

— İkame-kapatma: Bu, ceza adaletiyle ilişkisi olmayan bir kimseye uygulanan bir önlemdir ve bu kimsenin yalnızca ahlak ya da davranış bakımından kabahat işlemesinin ya da bir statü ayrıcalığının sonucudur. Nitekim, 1629'dan bu yana gerçek anlamda hapis cezaları verme hakkını kaybetmiş olan kilise mahkemeleri, suçluya, bir manastıra kapanmasını emredebilirler; hükümdar fermanı, sağladığı ayrıcalıktan yararlanana ceza adaletinden yakasını sıyırma olanağı verir. Kadınlar, erkeklerin kürek cezasına çarptırıldığı kabahatler için tutukevlerine gönderilirler.

Son durum bir yana, ikame-kapatmanın, genellikle yargı gücü tarafından kararlaştırılmadığını, süresinin bir kez ve değişmez biçimde belirlenmediğini ve varsayımsal bir amaca (ıslah etme) dayandığını belirtmek gerekir. Bu, cezadan çok cezalandırmadır.

İmdi, klasik ceza hukukunun büyük yapıtlarından (Serpillon, Jousse, Mumpart ve Vouglans) elli yıl kadar sonra, hapis, cezalandırmanın genel formu haline geldi.

1831'de, Rémusat, Millet Meclisi'nde yaptığı bir konuşmada şöyle diyordu: "Yeni yasanın kabul ettiği ceza sistemi nedir? Hiç kuşkusuz çeşitli biçimleri olan tutukluluktur. Ceza yasasındaki başlıca dört cezayı şöyle bir karşılaştırınız. Zorunlu çalışma, bir tür tutukluluktur. Ceza kolonileri, açık hava hapishaneleridir. İçeri atma, bir yere kapatma, hapsetme, aynı cezanın farklı adlarıdır." Van Meenen de, Brüksel'de ikinci ceza kongresini açarken, yeryüzünün, "üzerinde iğrenç bir biçimde yatan iskeletlerin bulunduğu işkence çarklarıyla, çarmıhlarla, darağaçlarıyla ve teşhir direkleriyle" dolu olduğu gençlik yıllarından söz ediyordu. Her şey, sanki tam anlamıyla bir cezalandırma olmayan hapse atma, XVIII. yüzyıl sonlarında, ceza yasalarının içine girmiş ve hızla bu alanın tümünü kaplamış gibi gerçekleşiyordu. Hemen zafere ulaşan bu istilanın en açık tanıklığını, Joseph II zamanında yazılan Avusturya ceza yasasında buluruz.

Hapisle cezalandırmanın örgütlenişi, yalnızca yakın zamanda gerçekleşmiş birşey değildir; aynı zamanda tuhaf birşeydir.

Bu düzenleme hazırlandığı sırada bile çok şiddetli eleştirilere uğruyordu. Bunlar, temel ilkelere dayanılarak ileri sürülmüş eleştirilerdi. Ama aynı zamanda, hapishanenin, ceza sisteminde ve genellikle toplumda yol açabileceği işlev bozukluklarına dayanılarak da şunlar ileri sürülüyordu.

1 – Hapishane, yargı gücünün, cezaların uygulandığını denetlemesini ve saptamasını engeller. Decazes, 1818'de, yasa, hapishanelere giremiyor diyordu.

2 – Hapishane, hem farklı hem de bir başına kalmış mahkûmları birbirine karıştırarak mahpusken dayanışma kuran ve dışarda bu dayanışmayı sürdüren bağdaşık bir suçlular toplumu yaratır. Hapishane, gerçek bir iç düşmanlar ordusu üretir.

3 – Hapishane, mahkûmlara yatacak yer, yiyecek, giyecek ve çoğunlukla da iş vererek onlara, kimi zaman bir işçininkinden daha iyi yaşama koşulları sağlar. Suçtan caydırma işlevini yerine getiremediği gibi, üstelik, suç işlemeyi çekici hale getirir.

4 – Hapishanelerden, edindikleri alışkanlıklar ve kötülükler yüzünden suça eğilimli kimseler çıkar.

Böylece, hapishane, adaletin dışında yer alan ve bu adalet tarafından hapse gönderilecek kişiler üreten bir araç olarak hemen suçlanmıştı. Tutukluluğun oluşturduğu döngü, daha 1815-1830 yıllarında açıkça eleştirildi. Bu eleştirilere, art arda şu üç cevap verildi:

— Hapishaneye, olumlu sonuçlarını (suçluların ayrı tutulmaları, topluma oranla devre dışı bırakılmaları) sürdüren ve tehlikelerini (suçluların yeniden dolaşıma girmesi) ortadan kaldıran bir alternatif tasarlamak gerekir. Bu amaçla, İngilizlerin Bağımsızlık Savaşı sırasında uygulamadan vazgeçtikleri ve 1790'dan sonra Avusturalya yönünde yeniden uyguladıkları eski toplu sürgün sistemi örnek olarak benimseniyordu. Botany Bay(*) konusundaki büyük tartışmalar, Fransa'da 1824-1830 yıllarında gerçekleşti. Gerçekte, sürgün-yerleştirme önlemi, hapsetmenin yerine hiçbir zaman geçemeyecek, büyük sömürge fetihleri döneminde, suçluluğun denetim altına alınmış dolaşımlarında karmaşık bir rol oynayacaktı. Şu ya da bu ölçüde isteyerek gidip sömürgelere yerleşen grupların, sömürge alaylarının, Afrika bölüklerinin, yabancı lejyonunun ve

(*) Avustralya'da, Sydney yakınlarında Cook tarafından 1770 tarihinde keşfedilen koy. 1787 yılından sonra İngiliz yönetimi, bu koyu sürgün yeri olarak kullanmaya başladı. (ç.n.)

Cayenne'in oluşturduğu bütün bir topluluk, XIX. yüzyıl boyunca, bir yere kapatmanın ağır bastığı bir ceza sistemiyle karşılıklı bağıntı içinde iş görecekti.

— Hapishanedeki iç sistemi, bir iç tehlikeler ordusu üretmeyi durduracak biçimde reformdan geçirmek gerekir. Tüm Avrupa'da "ceza reformu" diye adlandırılan amaçtır bu. Bunun tarihsel işaret noktaları, bir yanda, Julius'un Leçons sur les prisons'u (Hapishaneler üzerine dersler) [1830] ve öte yanda 1847 Brüksel Kongresi'dir. Söz konusu reformun başlıca üç yanı vardır: hapishanelerin içindeki tutukluların tamamen ya da kısmen tecrit edilmesi (*Aubuzn* ve *Pensilvanya* sistemleri üzerindeki tartışmalar), çalışma, öğretim, din, ödüller ve cezaların kısaltılması yoluyla mahkûmların moralinin yükseltilmesi; önleme, giderme ya da denetim amaçlı yardımcı ceza kurumlarının geliştirilmesi. İmdi, 1848 devrimlerinin sona erdirdiği bu reformlar, daha önceki dönemde eleştirilmiş hapishane bozukluklarında hiçbir değişiklik gerçekleştirememişti.

— Son olarak da tutukluluk döngüsüne antropolojik bir statü kazandırmak; Julius'un ve Charles Lucas'nın eski tasarısının ("ıslah eden" bir kurumun mimari, yönetimsel ve pedagojik ilkelerini ortaya koyacak bir "hapishaneler bilimi" oluşturmak) yerine, suç işleyenlerin özgül yanlarını saptayacak ve onlara karşı benimsenecek toplumsal tepki biçimlerini belirleyecek bir "suçlular bilimi" koymak. Bu durumda, tutukluluk döngüsünün en azından özerkliğinin bir bölümünü sağladığı ve hem bir başına kalmasına hem de kodese tıkılmasına yol açtığı suç işleyenler sınıfı, psikososyolojik bir sapma olarak ortaya çıkıyordu. Ve bu sapma, "bilimsel" bir söylemin alanına (psikopatoloji, psikiyatri, psikanaliz, sosyoloji çözümlemeleri bu alana üşüşecekti) giriyordu ve aynı sapma konusunda, haapishanenin iyi bir önlem ya da uygun bir uygulama olup olmadığı sorusuna cevap aranacaktı.

XIX. yüzyılın başlangıcında, başka sözcükler kullanılarak hapishanelerin başına kakılan şey ("marjinal" ve "suçlu" bir yığın yaratmak), şimdi alınyazısı olarak ele alınıyordu. Bu, yalnızca kabul edilmekle kalmıyor, aynı zamanda bir temel veri olarak ortaya konuyordu. Hapishanenin yarattığı "suç işleme" sonucu, hapishanenin uygun bir cevap vermesi gereken suç işleme sorunu haline geliyordu. Tutukluluk döngüsünün kriminolojik tersine dönüşüydü bu.

* * *

Böylesine bir tersine dönüşün nasıl gerçekleşebildiğini sormak gerekir. Gerçekten de, iç yüzü açıklanan ve eleştirilen sonuçlar, en sonunda suçluluğun bilimsel bir çözümlenmesinin yükünü taşıyacak temel veriler haline nasıl geldi? Nasıl oldu da, yeni, çürük temelli, eleştirilebilir ve eleştirilmiş bir kurum olan hapishane, yarattığı sonuçlar değişmez bir antropolojik öğe gibi görünecek kadar derine, yani toplumsal kurumlar alanının bu kadar derinine işledi? Hapishanenin varlık nedeni eninde sonunda nedir ve hapishane hangi işlevsel gerekime cevap vermek zorunda kalmıştır?

Kurumun "ideolojik" oluşumu açıkça görülemediği için bu soruyu sormak daha bir gerekli ve yine bundan ötürü cevabını vermek daha bir çetindir. Aslında, hapishanenin yarattığı somut sonuçların iç yüzünün çabucak ortaya konduğuna inanılabilir; ama hapishane, yeni ceza kuramına (XIX. yüzyıl yasasının hazırlanmasına temellik eden kuram) öylesine bağlıydı ki, onu da bu kuramla birlikte kabul etmek gerekti. Ya da, hapishanenin köklü bir eleştirisi yapılmak isteniyor idiyse, bu kuramı tepeden tırnağa düzenlemek gerekecekti.

Bu açıdan ele alındığında, XVIII. yüzyılın ikinci yarısındaki ceza kuramlarının irdelenmesi, hayli şaşırtıcı sonuçlar verir. İster Beccaria gibi kuramcı, Servan gibi hukukçu, Le Pelletier de Saint-Fargeau gibi yasa yapıcı ya da Brissot gibi her ikisi birden olsun, büyük reformcuların hiçbiri, hapishaneyi evrensel ya da büyük bir ceza olarak bile önermezler. Genel olarak bu çalışmaların hepsinde, suç işleyen, toplumun düşmanı olarak tanımlanmıştır. Reformcuların bu konuda yaptığı, Ortaçağ'dan sonraki bütün bir siyasal ve kurumsal evrimin sonucu olan şeyi yeniden ele almak ve dönüşüme uğratmaktır; yani, anlaşmazlığın çözüme bağlanmasının yerine, bir kamu kovuşturması koymaktır. Dolayısıyla, Kralın savcısı, konuşmasını yaparken, yasanın çiğnenmesini, bir kişiye ya da özel bir çıkara tecavüz olarak belirtmekle kalmaz, kralın hükümranlığına tecavüz olarak da ele alır. Blackstone, İngiliz yasalarını yorumlarken, savcının, hem kralın hükümranlığını hem de toplumun çıkarlarını savunduğunu söylüyordu. Kısacası, Beccaria'dan başlamak üzere, reformcuların çoğu, cürüm kavramını, davada bir taraf olarak kamunun rolünü ve bir cezalandırmanın gerekliliğini, yalnızca toplumun çıkarından ya da yalnızca bu çıkarı koruma gereksiniminden yola çıkarak tanımlamaya çalıştılar. Onlara göre, suç işleyen, her şeyden önce topluma zarar verir; toplumsal antlaşmayı bozarak bir iç düşman şeklinde belirir. Bu ilkeden, birtakım sonuçlar türemektedir:

1 – Her toplum, kendine özgü gereksinimlerine göre, cezalar ıskalasını ortaya koymak zorundadır. Ceza, kabahatin kendisinden değil de topluma verdiği zarardan ya da toplumu içine attığı tehlikeden doğduğuna göre, bir toplum ne kadar zayıfsa, o kadar iyi korunması, o kadar sert görünmesi gerekecektir. Dolayısıyla, ceza sisteminde evrensellik yoktur ve cezalar görecedir.

2 – Ceza, kefaret ödemek olsaydı, çok ağır olmasında kötü bir yan bulunmayabilirdi. Her halukârda ceza ile suç arasında tam bir oran kurmak güç olurdu. Ama toplumu korumak söz konusuysa, ceza, bu işi şaşmazlıkla yerine getirecek biçimde hesaplanabilir. Bunun ötesinde, ayrıca eklenen her sertlik, iktidarın kötüye kullanılması demektir. Cezanın adaleti, tutumlu kullanılmasındadır.

3 – Cezanın rolü, tamamen dışarı ve geleceğe yöneliktir. Yani suçun tekrarlanmaması söz konusudur. Sonuncu olduğu kesinlikle bilinen bir suç, cezalandırılmamak gerekir. Bundan ötürü, suçluyu, zarar verme durumundan çıkarmak ve suçsuzları her türlü yasa çiğnemeden caydırmak esastır. Cezanın kesin olduğu ve kaçınılmazlığı, her sertlikten daha fazla, onun etkililiğini sağlamaktadır burada.

İmdi, bu tür ilkelerden yola çıkarak, ceza uygulamasında, yani cezalandırmanın genel formu olarak hapsetmenin evrenselleşmesinde somut olarak neler olup biteceğini kestirmek olanaksızdır. Buna karşıt olarak çok çeşitli ceza modellerinin ortaya çıktığı görülüyor.

— Bunlardan biri, lekelenmeye, yani kamuoyunun etkilerine dayanır. Lekelenme, toplumun kendisinin hemen gösterdiği ve kendiliğinden bir tepki olduğu için, kusursuz bir cezadır; her topluma göre farklılık gösterir; her suçun zararlılık derecesine göre derecelenir; kamunun saygınlığı geri vermesiyle geçersiz kılınabilir ve nihayet yalnızca suçluya dönüktür. Dolayısıyla bu, bir yasaya dayanılmadan, mahkeme tarafından uygulimadan, bir siyasal iktidar tarafından saptırılmadan suça bağlanan bir cezadır. Yani ceza yöntemi ilkelerine tamtamına uygun bir cezadır. "Mevzuat, kamuoyu tek başına suçları cezalandıracak kadar güçlü olduğu zaman zafere ulaşır ancak... Onur duygusunun biricik yasa yerine geçebildiği halka ne mutlu. Onun mevzuat diye birşeye nerdeyse gereksinimi yoktur. İşte bu halkın ceza yasası: lekeleme."

— Reform tasarılarında yer alan bir başka model, kısastır. Suçluya, işlediği suç türünden ve aynı ağırlıkta bir ceza verilerek, hem dereceli hem de oranlı bir cezalandırma sağlanmış olur. Ceza, bir karşı saldırı formu edinir. Saldırı, hızlı ve kaçınılmaz olduğu za-

man da suçu yararsız kılarak, yasayı çiğneyenin beklediği kazançları nerdeyse otomatik olarak ortadan kaldırır. Suçun sağlayacağı kâr, sert bir biçimde sıfıra indirilmiş olur. Hiç kuşkusuz, kısas modeli, ayrıntılı bir biçimde hiçbir zaman önerilmedi; ama, cezalandırma türlerini tanımlamayı çoğunlukla olanaklı kıldı. Örneğin, Beccaria şunları söyler: "kişilere tecavüz, bedensel cezalarla cezalandırılmalıdır"; "onur kırıcı ve kişiye yönelik haksızlıklarda para cezası geçerli olmalıdır". Bu model "manevi kısas" biçiminde de ortaya çıkar. Burada, suçu, sonuçlarını suçluya çevirerek değil, nedeni olan başlangıçlara ve kötü alışkanlıklara yönelerek cezalandırmak söz konusudur. Le Pelletier de Saint-Fargeau, Ulusal Meclise (21 Mayıs 1791), şunları öneriyordu: "ilkesi canavarca davranış olan suçlar için fizik acı; ilkesi tembellik olan suçları cezalandırmak için zahmetli çalışma; 'iğrenç ve aşağılık' bir ruhtan kaynaklanan suçları cezalandırmak için lekeleme".

— Nihayet üçüncü model, toplum yararına köle haline getirmektir. Böyle bir ceza, topluluğa yapılan zarara göre, şiddeti ve süresi bakımından dereceli olabilir. Yapılan haksızlığa da bu zarara uğrayan çıkar aracılığıyla bağlanır. Beccaria, hırsızlar konusunda şöyle der: "geçici kölelik, bu tam anlamıyla bağımlık durumu, suçlu tarafından, toplumsal antlaşma çiğnenerek uygulanan haksız zorbalığın yarattığı zararının topluma ödenmesini sağlasın diye suçlunun emeğini ve kişiliğini toplum hizmetine verir". Brissot da şöyle diyor: "ölüm cezasının yerine neyi koymalı? Hiç kuşkusuz, suçluyu topluma zarar verme durumundan çıkaran köleliği; onu yararlı hale getiren çalışmayı; onu taklit etme düşüncesine kapılanları korkutan uzun ve sürekli acıyı".

Bütün bu tasarılarda, hapsetme, çoğunlukla, zorla çalıştırmanın koşulu ya da başkalarının özlerlüğüne tecavüz edenlere verilen kısas cezası olarak, verilebilir cezalardan biri gibi ortaya çıkıyor kuşkusuz. Ama hapsetme, cezalandırmanın genel formu olarak ortaya çıkmadığı gibi suçlunun psikolojik ve ahlaksal açıdan dönüşüme uğratılmasının koşulu olarak da görünmüyor.

Kuramcıların, ona bu rolü vermeleri, XIX. yüzyılın ilk yıllarında görülecektir. "Hapse atma, uygar toplumun en yüksek dereceden cezasıdır. Çalışma yükümlülüğüyle birlikte olduğunda, ahlaki bir amaca da yönelmiştir" (P. Rossi, 1829). Ama bunlar söylendiği dönemde, hapishane, cezalandırmanın büyük bir aracı olarak gerçekleşmişti bile. Islah yeri olarak hapishane, daha önceki yıllarda fiili olarak yaygınlaşmış bir hapsetme uygulamasının yeniden yorumlanmasıydı.

* * *

Demek ki hapishane uygulaması, ceza kuramında içerilmiş değildi. Başka yerde doğmuş ve başka nedenler için oluşmuştu. Ceza kuramına, kendini dıştan kabul ettirmişti. Bu kuram da onu, iş olup bittikten sonra haklı çıkarmak yükümlülüğüyle karşılaşmıştı. Nitekim, Livingston'ın 1820'de hapis cezasının, suçlarda ne kadar ağırlık derecesi varsa o kadar dereceye bölünebilmenin dörtlü avantajına sahip olduğunu söylerken yaptığı şey buydu. Söz konusu avantajlar şunlardır: suçun tekrarını engellemesi; ıslahı olanaklı kılması; jüri üyelerinin, ceza vermekte tereddüt etmemelerini sağlayacak ve halkın, yasaya baş kaldırmasına yol açmayacak kadar yumuşak bir ceza olması.

Hapishanenin, görünürdeki bozuk yanlarının altındaki gerçek işleyişini görmek ve bu yüzeysel başarısızlıkların altındaki derin başarısını kavramak için XVII. ve özellikle XVIII. yüzyılda içlerinde ortaya çıktığını daha önce gördüğümüz yardımcı ceza denetimi mercilerine geri dönmek gerektiği besbellidir.

Bu merciler arasında bir yere kapama, birbirinden ayrı üç özellik içeren bir rol oynar:

— Dilencilerin ve serserilerin geçici olarak hapsedilmesiyle bireylerin mekânsal dağılımına müdahale eder. Hiç kuşkusuz, buyruklar (XVII. yüzyıl sonu ve XVIII. yüzyıl), bu gibi kimseleri en azından suçun tekrarı durumunda kürek cezasına mahkûm etmektedir. Ama bir yere kapatmak, fiili olarak en sık başvurulan cezalandırmadır. Bunların kapatılması, bulundukları yerde kalmalarını sağlamaktan çok, yerlerini değiştirme amacı güder. Kentlere girmelerini yasaklamak, taşraya göndermek, ya da bir bölgede dolaşmalarını önlemek, iş bulabilecekleri bir yere göndermek, bunun örnekleridir. Bu en azından, tarımsal ya da sınai üretim aygıtına göre yer değiştirm. lerini denetim altında tutmanın; hem üretim zorunluklarını hem de istihdam piyasasını göz önüne alarak nüfus akışını etkilemenin bir tarzıdır.

— Kapatmak, bireylerin davranışları düzeyinde de işe karışır. Yaşam tarzlarını, söylem tiplerini, siyasal tasarıları ve niyetleri, cinsel davranışları, otoriteyi reddedişleri, kamuoyuna meydan okumaları, şiddete baş vurmaları vs., ceza öncesi bir düzeyde yaptırımlara bağlar. Kısacası, yasa adına olduğundan daha çok, düzen ve düzgünlük adına müdahalede bulunur. Kurala uymayan, yerinde duramayan, tehlikeli ve lekelenmiş kişiler, bir yere kapatılma cezasına uğrarlar. Ceza sistemi yasayı çiğnemeyi cezalandırırken,

kapatma, düzensizliğe yaptırım getirir.

— Gerçi kapatmanın, siyasal iktidarın elinde bulunduğu ve kurala bağlı adaletin denetiminden tamamen ya da kısmen kaçtığı (kapatma, Fransa'da hemen her zaman Kral, bakanlar, yönetim görevlileri tarafından kararlaştırılır) doğrudur, ama keyfiliğin ve mutlakiyetçiliğin hiçbir şekilde bir aracı da değildir. Fermanların incelenmesi (hem işleyişlerinin hem nedenlerinin çözümlenmesi), bunların büyük çoğunluğunun, kendilerini rahatsız eden ve düzensizlik yaratan kişilere karşı, aile babaları, küçük eşraftan kimseler, yerel, dinsel ve mesleksel topluluklar tarafından rica edilerek sağlanmış olduklarını gösterir. Bu fermanlar, talep şeklinde aşağıdan yukarıya yönelir ve ancak daha sonra kraliyet mührünü taşıyan bir buyruk olarak iktidar aygıtının tepesinden aşağıya iner. Ferman, yerel ve adeta kılcal bir denetimin aracıdır.

XVII. yüzyılın sonunda İngiltere'de ortaya çıkan derneklere ilişkin olarak da buna benzer bir çözümleme yapılabilir. Çoğunlukla "ayrı görüşte olanlar" tarafından yönetilen bu derneklerin amacı, kötü davranışlarından, çalışmamak istemelerinden, günlük yaşamda maraza çıkarmalarından ötürü kişileri ihbar etmek, dışlamak ya da cezalandırmaktır. Bu denetim biçimi ile fermanların sağladığı denetim arasında hiç kuşkusuz büyük farklar vardır. Örneğin, İngiliz dernekleri, en azından XVIII. yüzyılın ilk bölümünde her tür devlet aygıtından bağımsızdırlar. Dahası, halktan birçok kişiyi üye olarak aldıkları için genelde güçlü ve zengin kişilerin ahlağa aykırı davranışlarını eleştirirler. Ayrıca kendi üyelerine karşı gösterdikleri sertlik hiç kuşkusuz onları, çok sert olan İngiliz ceza yasasından kurtarmak için benimsenen bir yoldur ("kanlı kaos" denilen bu yasada, bütün öteki Avrupa yasalarından daha çok ölüm cezası vardır). Bunun tersine Fransa'da denetim biçimleri, Joseph II Avusturya'sı ile daha sonra da İngiltere'nin örnek alacakları, bir mekanizmaya, yani Avrupanın ilk büyük polis örgütünü kurmuş olan bir devlet mekanizmasına sıkı sıkıya bağlıydı. İngiltere söz konusu olunca, XVIII. yüzyılın son yıllarında ortaya çıkan (özellikle Gordon Riots'dan sonra ve aşağı yukarı Fransız devrimiyle zamandaş büyük halk hareketleri sırasında), üyeleri daha çok aristokratlardan oluşan ahlakçı dernekler (bazılarının askeri donanımı da vardı), krallık iktidarının işe karışmasını, yeni bir mevzuatın ortaya konmasını ve polisin örgütlenmesini istiyorlardı. Colquhoun'un yaptığı işler ve kişiliği, bu sürecin merkezinde yer almaktadır.

Yüzyılın sonunda ceza anlayışını dönüşüme uğratan şey, yar-

gı sisteminin bir gözetim ve denetim mekanizmasına bağlanması; bunların hep birlikte merkezileşmiş bir devlet aygıtı ile bütünleştirilmesi; ama aynı zamanda büyük etki göstererek ya da daha sınırlı kalarak asıl aygıta hizmet eden ve kimi zaman yarı cezasal nitelikte ya da bu nitelikten de yoksun olan bir dizi kurumun kurulması ve geliştirilmesidir. Böylece, Panopticon(*) modeline göre inşa edilmiş büyük hapishanelerden, yalnızca suçlularla değil, terk edilmiş çocuklarla, öksüzlerle, çıraklarla, liselilerle, işçiler ve benzerleriyle uğraşan koruma derneklerine kadar çeşitli biçimler alan genel bir gözetim-kapatma sistemi, toplumun baştan aşağı içine girmiştir. Julius, *Leçons sur les Prisons*'da (Hapishaneler Üzerine Dersler) seyir uygarlıklarını (bunlar, herkese, tek bir olayı seyrettiren ve en önde gelen mimari formu tiyatro olan adama ve ayin uygarlıklarıdır), gözetim uygarlıklarına (bunlar birkaç kişiye, büyük çoğunluk üzerinde sürekli bir denetim olanağı veren ve ayrıcalıklı mimari formu hapishane olan uygarlıklardır) karşıt olarak ele alır. Ayrıca, Din'in yerine Devlet'i koyan Avrupa toplumunun, gözetim uygarlığının ilk örneği olduğunu da belirtir.

XIX. yüzyıl, Panopticonculuk çağını kurmuştur

* * *

Bu dönüşüm, hangi gereksinimlere cevap veriyordu?

Besbelli ki, yasadışıcılığın pratiğindeki yeni formlara, yeni eylemlere ve özellikle de yeni tehditlere cevap vermekteydi.

Fransız Devrimi örneği (aynı zamanda XVIII. yüzyılın son yirmi yılındaki birçok başka hareket de), bir ulusun siyasal aygıtının, halk başkaldırmalarının etki alanına girdiğini gösterir. Geçim için ayaklanmak, vergi ve ödentiler yüzünden başkaldırmak, askere gitmeyi reddetmek, siyasal iktidarın bir temsilcisini (fiziksılarak da) etkileyen, ama bu iktidarın yapıları ve dağılımı üzerinde etki göstermeyen yerel ve sınırlı hareketler gibi değillerdir. Ayaklanmalar ve başkaldırmalar, siyasal iktidarın sahipliğini ve uygulanımını tehlikeye düşürebilirler. Öte yandan ve belki de özellikle, sanayinin gelişimi, üretim aygıtını, bu aygıtı kullanması gerekenlerle doğrudan doğruya ve büyük ölçüde ilişki içine sokar. Küçük zanaat birimleri, küçük ve basit aletlerle gerçekleştirilen imalat, yerel pazara cevap veren ufak mağazalar, topyekûn yağma ve yıkım tehlikesine pek fazla açık değillerdi. Oysa makinaların büyük ölçüde

(*) Gardiyanın kendisi görülmeden, her tutukluyu görebileceği biçimde düzenlenmiş hapishane. [ç.n.]

kullanımı, önemli ham madde stokları olan büyük fabrikalar, piyasanın dünya boyutlarına ulaşması ve emtia dağıtımı yapan büyük merkezlerin kurulması; zenginlikleri, ardı arası kesilmeyen saldırıların etki alanı içine sokar. Ve bu saldırılar dışarıdan; XVIII. yüzyılda ortalığa korku salan sefil dilencilerden ve serserilerden gelmez, ama şu ya da bu biçimde içeriden; üretken hale getirmek için üretim aygıtını kullanması gerekenlerden gelir. Depolanmış ürünlerin her gün yağmalanmasından işçilerin toplu halde makinaları kırmalarına kadar uzanan bir tehlike, üretim aygıtına yatırılmış zenginlikleri tehdit etmektedir. XVIII. yüzyıl sonu ile XIX. yüzyıl başında, limanları, dokları ve Londra tersanelerini korumak ve ikinci elden satış yapanlarla onlara yataklık edenlerin şebekelerini çökertmek için alınan bütün bir önlemler dizisi, buna örnek olarak gösterilebilir.

Kırsal alanda ise, bunlara benzer sonuçları, tam ters bir durum ortaya çıkarır. Kırsal mülkiyetin bölünmesi, kamu topraklarının büyük ölçüde ortadan kalkması, bakir toprakların işlenmesi, mülkiyet edinmeyi güçlendirir ve kırsal toplumu, düşük verimle çalışan toprak mülkiyeti rejimi boyunca, ister istemez kabul edilmek zorunda kalınmış birçok ufak tefek yasadışılığa karşı hoşgörüsüz hale getirir. Yoksulların ve ordan oraya gidenlerin; hoşgörülerden, ihmallerden, unutulmuş yönetmeliklerden ya da fiilen kazanılmış durumlardan yararlanarak geçimlerini sağlayabilecekleri olanaklar ortadan kalkar. Mülkiyet bağlarının sıkılaştırılmasına ya da toprağın işletilmesine ve mülkiyetine ilişkin yeni statü, alışılagelmiş yasadışılıkların çoğunu suç haline getirir. Directoire ve Consulat Fransa'sında, kırsal alanda işlenen ve ekonomik olmaktan çok siyasal nitelik taşıyan suçların (bunlar, iç savaşlar ya da askere gitmeye karşı çıkma biçimlerini edinir) ve Avrupa'da XIX. yüzyıl başlarında yapılan çeşitli orman yasalarına direnmenin büyük önem taşıması, bundan ileri gelir.

Ama belki de, yeni yasadışılığın en önemli biçimini başka yerde aramak gerekir. Bu yasadışılık, üretim aygıtından ve toprak mülkiyetinden çok, işçinin vücuduna ve üretim aygıtlarına uygulanma tarzına ilişkindir. Yetersiz ücretler, makinanın emeği vasıfsız hale getirmesi, çalışma saatlerinin aşırı ölçüde uzun oluşu, bölgesel ya da yerel bunalımların artması, birlik kurmanın yasaklanması, borçlandırma mekanizması; işçileri, kaytarma, "iş sözleşmesi"ni bozma, göç etme, "düzensiz" yaşam gibi davranışlara iter. Bu durumda ortaya çıkan sorun, işçileri üretim aygıtına kıpırdayamaz biçimde bağlamak, bu aygıtın gereksinimlerine göre bir yerde tut-

mak ya da yerlerini değiştirmek, aygıtın ritmine boyun eğdirmek, aygıtın gerektirdiği değişmezliği ve düzenliliği kabul ettirmek; kısacası, bir işgücü haline getirmektir. Yeni suçlar ileri süren mevzuatın (kişisel belge yükümlülüğü, içki satan yerlere ilişkin yasa, piyangonun yasaklanması) yapılmasının; tamamen kısıtlayıcı olmamakla birlikte, iyi ve kötü işçi arasında ayırım yapan ve işçilerin davranışlarını düzeltmelerine yönelik olan bir dizi önlem (tasarruf sandığı, evlenmeye teşvik, daha sonra işçi siteleri) alınmasının; denetim ve baskı kurumlarının (yardım ve koruma dernekleri) ortaya çıkmasının; ve işçilerin ahlaksal ve manevi eğitimi için büyük bir kampanya açılmasının nedeni budur. Bu kampanya, "başıbozukluk" olarak neyi önlemek ve "düzenlilik" olarak neyi kurmak istediğini belirliyordu. Amaç, üretim süresine uyan ve gerekli gücü tam anlamıyla veren toparlanmış ve işine bağlı bir işçi vücudu yaratmaktır. Suça kaymayı düzensizliğin kaçınılmaz sonucu gibi göstererek, denetim mekanizmalarının yol açtığı dışlanmanın etkilerine psikolojik ve ahlaki statü vermek de bir başka amaçtı.

* * *

Buradan hareket edilerek belli birtakım sonuçlar çıkarılabilir.

1 – 1760 ile 1840 yılları arasında ortaya çıktığı görülen ceza formları, ahlaksal anlayıştaki bir yenilenmeye bağlı değillerdir. Yasanın saptadığı aykırı davranışların doğası temel bakımından hemen hiç değişmemiştir (ama bu arada, dinsel suçların zamanla ya da ansızın ortadan kalktığını, ekonomik ya da mesleksel türden bazı suçların ortaya çıktığını gözden kaçırmamak gerekir); ve ceza rejimi önemli ölçüde yumuşamışsa da, suçlar aşağı yukarı oldukları gibi kalmışlardır. Dönemin büyük yenilenmesini gündeme getiren şey, bir vücut ve maddesellik sonudur. Bu da, bir fizik sorunudur. Yani, üretim aygıtının edindiği yeni maddesellik formudur; bu aygıt ile onu çalıştıran arasındaki yeni türden ilişkidir; işgücü olarak görülen bireylere kabul ettirilen yeni gerekimlerdir. XIX. yüzyılın başlarındaki ceza sisteminin tarihi, ahlak görüşleri tarihi içinde yer almaz; vücudun tarihinin bir bölümüdür bu. Ya da başka bir biçimde şöyle diyebiliriz: ahlak konusundaki düşünceleri, ceza uygulamasından ve kurumlarından yola çıkarak irdeleyecek olursak, ahlakın evriminin, her şeyden önce vücudun tarihi; *vücutların* tarihi olduğunu keşfederiz. Buradan da şu sonuçlar çıkar:

— hapis, cezalandırmanın genel biçimi haline gelmiş ve işkencenin yerini almıştır. Artık vücudun damgalanması değil eğitilmesi

ve düzeltilmesi gereklidir; işlerlik süresi iyice ölçülmeli ve bundan sonuna kadar yararlanılmalıdır; güçleri ise, çalışmaya sürekli bir biçimde uygulanmalıdır. Cezanın hapis-formu, emeğin ücret-formuna tekabül eder.

— vücudun normalliğinin bilimi olarak tıp, ceza uygulamalarının merkezinde yer almıştır (cezanın amacı iyileştirme olmalıdır).

2 – Ceza sisteminin dönüşüme uğraması, yalnızca vücutların tarihi içinde değil, daha belirgin biçimde siyasal iktidar ile vücutlar arasındaki bağıntıların tarihinde de yar alır. Vücutlara uygulanan kısıtlamalar, bunların denetimleri, boyun eğdirmeleri; bu iktidarın vücutlar üzerinde doğrudan ya da dolaylı hüküm yürütme tarzı, onları bükme, sınırlandırma ve onlardan yararlanma biçimi, incelediğimiz değişimin kaynağında yer alır. İktidarın bir *"Fizik"*ini yazmak ve bunun, devlet yapılarının gelişimi sırasında XIX. yüzyılın başlarında, daha önce edindiği formlara oranla ne kadar değiştiğini göstermek gerekecektir.

Önce, yeni bir *optik* söz konusu burada. Yani, genel ve sürekli gözetim organı söz konusu: her şey gözlemlenmeli, görülmeli, aktarılmalı. Polis örgütlenmesi; bir arşivler sistemi kurulması (kişilere ilişkin özel fişlerle), bir *panoptikçilik*'in yerleştirilmesi söz konusu.

Bir yeni *mekanik* de söz konusu. Bireylerin ayrı tutulması ve gruplanması; vücudun belli bir yere bağlanması; güçlerin optimal kullanımı; verimin denetlenmesi ve iyileştirilmesi; kısacası, bütün bir yaşam, zaman ve enerji *disiplininin* gerçekleştirilmesi anlamına geliyor bu.

Bir yeni *fizyoloji*, yani normların belirlenmesi; onlara uymayan şeyin dışlanması ve reddedilmesi, anlamı karışık bir biçimde hem iyileştirici hem cezalandırıcı olan doğru yola getirme müdahaleleriaracılığıyla bu normların yeniden kurulma mekanizması da söz konusu.

Panoptikçilik, disiplin ve normalleştirme, XIX. yüzyılda ortaya konan ve vücutlar üzerinde gerçekleşen yeni iktidarı şematik olarak belirleyen ayırt edici özelliklerdir. O sırada ortaya çıktığı görülen psikolojik özne (bilgisi edinilebilir, yetiştirilebilir, oluşturulabilir, terbiye edilebilir ve marazi sapmalara, normalleştirici müdahalelere konu olabilir bir özne), bu boyun eğdirme sürecinin ters yüzünden başka şey değildir. Psikolojik özne, iktidar ile vücudun karşılaşma noktasında ortaya çıkar: bu, belli bir "siyasal fizik"in sonucudur.

3 – Bu "fizik"te, suç işleme önemli rol oynar. Ama suç işleme

terimi üzerinde anlaşmak gerekir. Burada, ceza baskılarının uygulanabileceği bir çeşit psikolojik ve sosyolojik anormaller, yani suçlular söz konusu değildir. Suç işleme denince, daha çok, birbirine bağlanmış ceza-suçun oluşturduğu sistemi anlamak gerekir. Ceza kurumu, merkezindeki hapishaneyle birlikte, kendisiyle devre içine giren bir bireyler kategorisi üretir: hapishane kişileri doğru yola getirmez; aynı kişileri sürekli olarak geri çağırır; toplumun kıyısında kalan bir yığını, hoşgörülemeyen "düzensizlikler" ya da "yasadışılıklar" üzerinde basınç yapabilmek için yavaş yavaş meydana getirir. Ve bu basıncı da, suç işleme aracılığıyla, yasadışılıklara karşı üç biçimde uygular: yardımcı ceza dışlamalarının ve yaptırımların uygulanmasıyla düzensizliği ya da yasadışılığı yavaş yavaş yasayı çiğneme durumuna yönelterek (bu mekanizmaya, "disiplinsizlik darağacına götürür" de denebilir); suçluları, yasadışıcılığı gözetimde tutmak için kullandığı kendi araçlarıyla bütünleştirerek (polisin provokatörler, muhbirler kullanması - bu mekanizma "her hırsız Vidocq(*) olabilir" diye adlandırılabilir); suç işleyenlerin yasa çiğneme hareketlerini en fazla gözetim altında tutulması gereken kimselere yönlendirerek (ilkesi de şudur: "bir yoksul, her zaman, bir zenginden daha fazla hırsızlığa yatkındır").

Öyleyse, bu garip hapishane kurumu niçin var; bozuklukları çok erkenden ortaya serilen bu ceza sistemi niçin seçilip benimseniyor? sorusunu, ta başından yeniden ele alırsak ona şöyle bir cevap bulabiliriz: hapishane, yasadışılığın denetim ve baskı altında tutulmasını sağlayan aracı, yani iktidarın vücutlar üzerinde uygulanmasının önemli bir aletini, öznenin psikolojisini yaratan bu iktidar fiziğinin bir öğesini, yani suç işlemeyi, üretme avantajına sahiptir.

* * *

Bu yılın semineri, Pierre Rivière davası dosyasının yayına hazırlanmasına ayrıldı.

(*) François-Eugène VIDOCQ (1775-1857), yıllarca yasa dışı işlerle uğraşıp küreğe mahkûm olduktan sonra, polis müdürlüğüne getirilmişti. (ç.n.)

1973 - 1974

Psikiyatri İktidarı

İki olgu arasında, hiç kuşkusuz, tarihsel bir karşılıklı bağlantı var: XVIII. yüzyıldan önce, delilik sistemli bir biçimde bir yere kapatmanın konusu olmuyordu; bir tür yanlış ya da yanılsama olarak düşünülüyordu. Klasik çağın başlarında bile, delilik, bu dünyanın kuruntu-varlıklarından biri olarak görülüyor, onların arasında yaşayabiliyor, ancak aşırı ve tehlikeli biçimler edindiğinde onlardan ayırtlanıyordu. Bu durumdan, deliliğin hakikatinin ortaya çıkabileceği ve ortaya çıkması gereken ayrıcalıklı yerin hastanenin yapay alanı olmadığı anlaşılır. Benimsenmiş iyileştirme yerlerinin ilki, doğaydı. Çünkü doğa, hakikatin görülebilen formuydu; yanlışı giderebilme, kuruntu-varlıkların ortadan çekilip gitmesini sağlama gücüne sahipti. Bundan ötürü hekimler seyahat etmeyi, dinlenmeyi, gezinmeyi, bir köşeye çekilmeyi, kentin yapay ve boşuna dünyasından uzaklaşmayı öğütlüyorlardı. Esquirol, bir psikiyatri hastanesinin planlarını tasarladığında, bunu hâlâ hatırlayacaktı. Nitekim, her avlunun ferah bir biçimde bir bahçeye bakmasını salık veriyordu. Kullanılan bir başka iyileştirme yeri, tersine çevrilmiş doğaydı, yani tiyatroydu. Hastanın önünde kendi deliliğinin komedisi oynanıyordu, bu delilik sahneye konuyor ve ona bir an, kurgusal bir gerçeklik veriliyordu; dekorlar ve kıyafet değiştirmeler yardımıyla, bu delilik, sanki gerçekmiş gibi ortaya konuyordu. Ama böylece tuzağa düşen yanlışlığın, bu yanlışlığa kurban olanın gözü önüne apaçık serilmesi amaçlanıyordu. Bu teknik de, XIX. yüzyılda henüz tamamen ortadan kalkmamıştı. Örneğin Esquirol, enerjilerini ve mücadeleden tat almalarını harekete geçirmek için, melankoliklere yönelik davalar uydurmayı öğütlüyordu.

XIX. yüzyıl başlarındaki bir yere kapatma uygulaması, deliliğin yanlıştan daha çok düzgün ve normal davranışa oranla ele

alınmasıyla zamandaştır. Yani, deliliğin, çarpık bir yargı olarak değil de, isteme, tutkuları yaşama, kararlar alma ve özgür olma tarzındaki bir bozukluk olarak görüldüğü; kısacası, hakikat-yanlış-bilinç ekseninde değil de, tutku-istenç-özgürlük ekseni üzerinde yer aldığı dönemle zamandaştır. Bu, Hoffbauer'in ve Esquirol'ün dönemidir. "Hezeyanı zar zor görülebilen deliler vardır; tutkuları, manevi duygulanımları çığrından çıkmış, sapık ya da ortadan kalkmış olmayan hiçbir deli yoktur... Hezeyanın azalması, ancak deliler ilk duygulanmalarına geri döndükleri zaman kesin bir iyileşme belirtisidir." Gerçekten de, iyileşme süreci nedir? Yanlışın ortadan kalkması ve hakikatin yeniden belirmesi midir? Hayır, bu değildir; ama, "makul sınırları içinde manevi duygulanımların geri dönmesidir; dostlarını, çocuklarını görme isteğidir, duyarlığın gözyaşlarıdır, derdini açma, ailesine yeniden kavuşma gereksinimidir; alışkanlıklarını yeniden edinmedir".

Öyleyse, düzgün davranışlara bu dönüş hareketinde, tımarhanenin rolü ne olacaktır? Kuşkusuz, tımarhane, öncelikle, XVIII. yüzyılın sonunda hastanelere yüklenen işlevi yerine getirecektir. Yani akıl hastalığının hakikatini ortaya çıkarmayı olanaklı kılacak, hastanın çevresinde hastalığı maskeleyen, karman çorman eden, sapmış formlara sokan, sürdüren ve yeniden hızlandıran ne varsa hepsini bir yana itecektir. Ama Esquirol'un modelini ortaya koyduğu hastane, hastalığın iç yüzünün ortaya çıkarıldığı bir yer olmaktan çok, bir karşı karşıya gelme alanıdır. Bozuk bir irade, sapık bir tutku olan delilik, burada, sağlam bir iradeyle ve ortodoks tutkularla karşılaşmalıdır. Bunların yüz yüze gelmesi, kaçınılmaz ve daha doğrusu arzu edilen çatışması, iki sonuç doğuracaktır: hiçbir hezeyanda dile gelmediği için elle tutulur hale gelemeyebilen hasta istenç, hekimin sağlam istencine karşı gösterdiği dirençle, rahatsızlığını apaçık ortaya çıkaracaktır ve öte yandan, burada ortaya çıkan mücadele, iyi sürdürülürse, sağlıklı istencin zaferi, bozuk istençin baş eğmesi ve kendinden vazgeçmesiyle sonuçlanacaktır. Demek ki burada, bir karşıtlık, mücadele ve boyun eğdirme süreci söz konusu. "Karışıklık yaratacak bir yöntem uygulamak, kasılmayı kasılmayla yok etmek gerekir... Bazı hastaların tüm karakterini boyunduruk altına almak, iddialarını yenilgiye uğratmak, taşkınlıklarını evcilleştirmek, gururlarını kırmak ve bu arada ötekileri uyarmak, yüreklendirmek gerekir".

XIX. yüzyıl psikiyatri hastanesinin çok acayip işlevi, işte böyle ortaya konur. Bu hastane, teşhis ve sınıflandırma alanıdır; düzenlenimleri büyük bir bostanı akla getiren avluların (bunlarda sınıflan-

dırılmış hastalıklar ayrı ayrı yer alır) oluşturduğu bir botanik bahçesidir. Ama aynı zamanda, karşı karşıya gelmek için kapalı bir alan, kişi kişiye savaş alanı, zaferin ve baş eğmenin söz konusu olduğu kurumsal bir alandır. Tımarhanelerin büyük hekimleri (Leuret, Charcot, Kraepelin gibi), hem hakkında edinmiş olduğu bilgiyle hastalığın hakikatini açıklayabilen ve hem de hastalığı hakikati içinde meydana getiren ve istencinin hasta üzerindeki etkisiyle hastalığa gerçekte boyun eğdiren kişidir. XIX. yüzyıl tımarhanelerinde uygulanmış bütün tekniklerin ya da yöntemlerin–tecrit, özel ya da açık sorgulama, duş yaptırma gibi uygulamalar, cezalar, ahlaksal görüşmeler (teşvikler ya da uyarmalar), sert disiplin, mecburi çalışma, ödüller, hekim ile bazı hastaları arasındaki tercihli bağıntılar, hastayı hekime bağlayan bağımlılık, elinde tutma, hizmet etme ve kimi zaman da kölelik ilişkileri–, evet bütün bunların işlevi, tıp kişisini "deliliğin efendisi" haline getirmekti. Yani, deliliği, saklandığı, gömülü ve sessiz kaldığı zaman hakikati içinde ortaya çıkaran ve deliliğe egemen olan; onu yatıştıran ve hem de ustaca zincirden boşandırdıktan sonra yatıştıran ve gideren kişi haline getirmekti.

Öyleyse şematik olarak şunları söyleyebiliriz: Pasteurcü hastanede, hastalığın "hakikatini üretme" işlevi, gittikçe silikleşmişti. Hakikatin üreticisi olan hekim, bir bilgi yapısı içinde gözden kayboluyordu. Buna karşıt olarak Esquirol'un ya da Charcot'nun hastanesinde, "hakikat üretimi" işlevi, aşırı ölçüde büyür, hekimin kişiliği çevresinde yücelir. Ve burada söz konusu olan, hekimin üstün iktidarıdır. İsterinin keramet taslayıcısı Charcot, bu tip işlevselliğin, hiç kuşkusuz, en simgesel kişisidir.

Bu yüceltme, tıp iktidarının, güvencelerini ve haklı çıkmalarını bilginin ayrıcalıklarında bulduğu bir dönemde ortaya çıkar. Hekim uzmandır artık, hastalıkları ve hastaları bilmektedir; kimya ya da biyoloji bilgininin bilgisi türünden bir bilgisi vardır onun ve müdahale etmesinin ve karar vermesinin dayanağı da budur. Bundan ötürü, tımarhanenin psikiyatra verdiği iktidar, tıp bilimiyle bütünleşebilir fenomenler üreterek kendini haklı çıkarmalıydı ve aynı zamanda, bir temel ve en üst iktidar olarak da maskelemeliydi. İpnotizma ve telkin tekniğinin, hastalığı saklayan uydurma belirtiler sorununun, organik hastalık ile psikolojik hastalık arasındaki ayrımsal teşhisin; psikiyatri uygulamasının ve kuramının merkezinde uzun yıllar (en azından 1860'dan 1890'a kadar) yer alması da bu açıdan bakınca kolayca anlaşılıyor. Bu alanda en yetkin, fazlasıyla mucizeli bir biçimde yetkin noktaya, Charcot'nun servisin-

deki hastalar, tıpsal iktidar-bilme'nin talebi üzerine, sara hastalığı normuna uyan ve dolayısıyla organik bir hastalığın terimleri içinde okunup çözülmeye, bilinmeye ve tanınmaya elverişli belirtileri üretmeye başladıkları zaman ulaşılmış oldu.

Bu, tımarhanenin iki işlevinin yeniden paylaştırılıp birbirinin üstünde yer aldığı (bu iki işlev, bir yanda hakikatin sınanması ve üretimi, öte yanda fenomenlerin saptanması ve bilgisidir) kesin sonuçlu dönemdir. Artık bundan sonra, hekimin iktidarı, temel özelliği bilgiye tamamen açık fenomenler ortaya koymak olan bir akıl hastalığının gerçekliğini üretme olanağı sağlıyordu. Bu açıdan, isterik kadın, en yetkin hastaydı, çünkü bilinmeye ve *tanınmaya açıktı*; yani tıp iktidarının etkilerini, hekimin bilimsel bakımdan kabullenilebilir bir söylem uyarınca betimleyebileceği formlar içinde bizzat isteri hastası kadın kopya çekerek ortaya koyuyordu. Bütün bu işlemi okunaklı kılan iktidar bağıntısının belirleyici rolü ise bulunup ortaya çıkarılamazdı. Çünkü, isterinin yüce erdemi, görülmedik bir uysallık ve gerçek bir epistemolojik ermişlik olduğu için, hastalar bu rolü kendiliklerinden yükleniyorlar ve bu durumun sorumluluğunu da kabul ediyorlardı. Bu rol, belirtilerde, hastalıklı bir telkin olayı olarak görülüyordu. Artık bundan sonra, her şey, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki bilgi berraklığı içinde sergileniyordu.

* * *

Şöyle bir varsayım ileri sürebiliriz: bunalım baş göstermiştir ve karşı-psikiyatrinin henüz belli belirsiz farkedilen çağı, Charcot'nun betimlediği isteri krizlerini, bizzat kendisinin yarattığı konusunda kuşku duyulduğu ve çok geçmeden de bu konuda kesinlik sağlandığı zaman başlamıştır. Burada, Pasteur'un bir keşfi, yani, hekimin, mücadele etmesi gerektiği hastalıkları yarattığı düşüncesiyle eşdeğer bir bulgu söz konusudur.

Ne olursa olsun, XIX. yüzyılın sonundan sonra psikiyatrinin geçirdiği bütün büyük sarsıntılar, aslında, hekimin iktidarını sorguya çekmişe benzemektedir. Yani, hekimin bilgisinden ve hastalık konusunda açıkladığı hakikatten çok, hasta üzerinde gerçekleştirdiği etki ve iktidar söz konusudur. Daha açıkça şöyle diyebiliriz: Bernheim'dan Laing'a ve Basaglia'ya kadar, soru konusu olan şey, hekimin iktidarının söylediği şeyde ne tarzda içerilmiş olduğu ve tersten ele alınınca da, hakikatin, hekimin iktidarı tarafından nasıl üretildiği ve düzenlendiğiydi. Cooper şöyle diyordu: "Bizim soru-

numuzun özünde, şiddet yer almaktadır". Basaglia'nın görüşü ise şöyleydi: "Bu kurumların (okul, fabrika, hastane) ayırt edici özelliği, iktidarı ellerinde tutanlarla ellerinde tutmayanlar arasındaki kesin ayrılıktır." Yalnızca psikiyatri uygulamasının değil, psikiyatri düşüncesinin de bütün büyük reformları, bu iktidar bağıntısı çevresinge ortaya çıkar. Yani bütün bu reformlar, söz konusu bağıntının yer değiştirmesini, maskelenmesini, bir yana atılmasını ya da ortadan kaldırılmasını gerçekleştirmek için yapılmış girişimlerdir. Karşı-psikiyatriyi, eskiden, hastane alanı içinde hastalığın hakikatini üretme görevini yüklenmiş psikiyatrın rolünü sorgulayan girişim olarak düşünecek olursak, modern psikiyatrinin tümünün, temelinde, karşı-psikiyatrinin at oynattığı bir alan olduğunu söyleyebiliriz.

Bundan ötürü, modern psikiyatri alanını bir uçtan öbür uca geçen *karşı-psikiyatriler*'den söz edilebilir. Ama tarihsel, epistemolojik ve siyasal açıdan birbirinden apaçık biçimde ayrı olan iki süreci titizlikle ayırt etmek belki de daha iyi olacaktır.

Önce, "psikiyatrisizleştirme" hareketi ortaya çıktı. Charcot'dan hemen sonra beliren hareket budur. Burada söz konusu olan, hekimin iktidarını ortadan kaldırmaktan çok, bu iktidara, daha sağlam bir bilgi adına yer değiştirtmek; ona, başka bir uygulama noktası ve yeni ölçüler sağlamaktır. Amaç, Charcot'nun kafasızlığının (ya da cehaletinin), yanılgılara düşerek hastalıklar, yani sahte hastalıklar üretmeye sürüklediği bir tıp iktidarını, makul etkililiği içinde yeniden kurmak için, akıl hastalıkları tıbbını psikiyatrisizleştirmektir.

1) Psikiyatrisizleştirmenin ilk formlarından biri, bu akımın eleştirici kahramanı olan Babinski ile başlar. Bu anlayışın amacı, hastalığın hakikatini tiyatrovari bir biçimde üretmeye çalışmaktan çok, onu, tıpatıp gerçekliğinin sınırları içine sokmaktır. Çünkü hastalık, çoğunlukla, tiyatrovari bir davranışa kendini bırakmaktan türeyen, yani organik olmayan ve telkinden kaynaklanan bir sonuçtur. Dolayısıyla, hekimin hasta üzerindeki egemenliği, bundan böyle, katılığından birşey kaybetmeyecek, ama bu katılık, hastalığın, tam anlamıyla asgariye *indirgenmesine* yönelecektir. Yani, hastalığın akıl hastalığı olarak teşhis edilebilmesi için gerekli ve yeterli işaretlere ve bu belirtilerin ortadan kaldırılması için gerekli tekniklere yönelmek söz konusudur.

Başka bir deyişle, burada söz konusu olan, psikiyatri hastanesini, bir tür pastörleştirmek ve Pasteur'ün, hastanelere uyguladığı aynı basitleştirme işlemini uygulamaktır. Yani amaç, teşhis ile te-

daviyi, hastalığın doğasının bilgisi ile belirtilerinin ortadan kaldırılmasını, doğrudan doğruya birbirine eklemlemektir. Sınama ânı, yani hastalığın, hakikati içinde ortaya çıktığı ve tamamlandığı an, tıp süreci içinde yer almamdır. Hastane, tıp iktidarının en sağlam biçimde varlığını sürdürdüğü, ama delilikle karşılaşmak ya da onun karşısına çıkmak zorunda olmadığı sakin bir yer haline gelebilir. Psikiyatrisizleştirmenin bu "mikroptan arıtılmış" hastalık belirtisi üretmekten kaçınan formuna, "sıfır üretimli psikiyatri" diyebiliriz. Ruhsal-cerrahi ve farmakolojik psikiyatri, bunun en önemli iki formudur.

2) Öncekinin tam tersi olan bir başka psikiyatrisizleştirme formu da vardır. Burada söz konusu olan, deliliği, hakikati içinde en yoğun biçimde üretmektir. Ama bu, hekim ile hasta arasındaki iktidar bağıntıları; tamıtamına bu üretime yatırılacak, ona tam anlamıyla uygun olacak, onun tarafından aşılmayacak ve onu denetim altında tutacak biçimde gerçekleştirilmelidir. "Psikiyatrisizleştirilmiş" tıp iktidarının bu biçiminde sürdürülmesinin ilk koşulu, tımarhane alanına özgü bütün etkilerin devre dışı bırakılmasıdır. Her şeyden önce, Charcot'nun keramet gösterme tavrının içine düştüğü tuzaktan sakınmak gerekir. Hastanedeki boyun eğmenin, tıp otoritesiyle alay etmesinin ve bu suç ortaklıkları ve karanlık kolektif bilgiler alanında, hekimin hüküm yürüten biliminin, istemeyerek ürettiği mekanizmalar içine düşmesinin önlenmesi zorunludur. Başbaşa konuşma kuralı ve dolayısıyla hekim ile hasta arasındaki özgür sözleşme ve bağıntı etkilerinin yalnızca söylem düzeyiyle sınırlandırılması kuralı ("senden bir tek şey istiyorum; bu da, aklından geçenleri apaçık bir biçimde söylemendir") söz konusudur burada. Bu aynı zamanda, söylemsel özgürlük kuralı ("hekimini yanılttığın için övünemeyeceksin artık; çünkü sorulara cevap vermeyecek ve aklına geleni söyleyeceksin, bunlar konusunda ne düşündüğümü sormak zorunda da değilsin; bu kurala aykırı davranarak beni aldatmak istersen, gerçekten aldatılmış olmayacağım; kendin tuzağa düşmüş olacaksın, çünkü, hakikatin üretilmesini bozmuş olacaksın ve bana birkaç seans daha fazlası için para ödeyeceksin") ve dolayısıyla, bu ayrıcalıklı yerde ve hekimin iktidarının uygulandığı eşi benzeri olmayan bu saatte yaratılan etkilerden başkasına gerçeklik tanımayan divan kuralıdır ve tamamen sessizlik ve görülmezlik içine gömüldüğü için, herhangi bir karşı etki altında kalmayan bir iktidardır.

Psikanaliz, tarihsel açıdan, Charcot travmatizmi'nin yol açtığı bir başka büyük psikiyatrisizleştirme formu olarak görülebilir. Baş-

ka bir deyişle psikanaliz, psikiyatrinin üstün iktidarının paradoksal etkilerini silmek için, tımarha b alanının dışına çıkmaktır; ama aynı zamanda, hakikat üretici olan tıp iktidarının, bu üretimin aynı iktidara her zaman denk düşmesi için hazırlanmış bir alanda yeniden kurulmasıdır. Tedavinin temel süreci olarak aktarım kavramı, bu uygunluğu bilgi formu içinde kavramsal olarak düşünmenin belli bir biçimidir. Aktarımın parasal karşılığı olan ödeme yapmak, bu uygunluğu, gerçeklik içinde güvenceye bağlamaktır; yani, hakikatin üretiminin, hekimin iktidarını tuzağa düşüren, ortadan kaldıran, deviren bir karşı-iktidar haline gelmesini engellemenin bir tarzıdır.

İkisi de iktidarı koruyan, ama biri hakikat üretimini ortadan kaldırdığı ve öteki, hakikat ile tıp iktidarını uygun duruma getirmeye çalıştığı için, her ikisi de iktidarın koruyucusu olan bu iki büyük psikiyatrisizleştirmeye karşı çıkan da, karşıpsikiyatridir. Bu bakımdan, tımarhane alanının dışına çıkmaktan çok, bir iç çalışmayla bu alanın sistemli bir biçimde yıkılması ve hastaya, sıfırlamaya çalışacak yerde deliliğini ve deliliğinin hakikatini üretme iktidarını aktarma söz konusudur. Buradan yola çıkılarak, psikiyatrinin, bilgi terimlerine (teşhisin doğruluğu ve tedavinin etkililiği) dayanan hakikat değeri ile hiçbir ilişkisi olmayan karşıpsikiyatrinin amacının ne olduğu kavranabilir sanırım.

Karşıpsikiyatride, kurum içinde ve kuruma karşı mücadele söz konusudur. XIX. yüzyılın başlarında büyük tımarhane yapıları ortaya konduğunda, bu yapılar, toplumsal düzenin (bu düzenin, delilerin düzensizliğine karşı korunması gerekiyordu) gerekimleri ile tedavinin gerekleri (bunlar, hastaların ayrı tutulmasıydı) arasında olağanüstü bir uyum olduğu ileri sürülerek haklı çıkarılıyorlardı. Hastaların ayrı tutulmasını haklı çıkaran Esquirol, bunun beş nedeni olduğunu söylüyordu: 1) delilerin kişisel güvenliğini ve ailelerinin güvenliğini sağlamak; 2) delileri dış etkilerden kurtarmak; 3) kişisel dirençlerini kırmak; 4) zorla bir tıp rejimine sokmak; 5) onlara, yeni düşünsel ve ahlaksal alışkanlıklar kazandırmak. Burada her şeyin, iktidarla ilişkili olduğu görülüyor; yani, delinin iktidarını egemenlik altına almak, onun üzerinde etki gösterebilecek dış iktidarları engellemek; deli üzerinde bir tedavi ve yetiştirme iktidarı (bu, bir "ortopedi" iktidarıdır) kurmak söz konusu burada. İmdi, karşıpsikiyatri, işte, bu iktidar bağıntılarının yeri, dağılım formu ve mekanizması olan kuruma saldırır. Arındırılmış bir alanda, saptama ve gerektiği zamanda ve tarzda müdahale etme olanağı verebilen bir kapatmanın haklılığına dayanan bu kurum, ku-

rumsal ilişkiye özgü egemenlik bağıntıları doğurmuştur. Esquirol'un talimatının XX. yüzyıldaki etkilerini saptayan Basaglia şöyle der: "Hekimin iktidarı, hastanın iktidarı azaldığı oranda baş döndürücü bir hızla artar ve hasta, bir yere kapatılmış olmasından ötürü, kendisini istedikleri her duruma sokan hekimin ve hastabakıcıların elinde, haklarından yoksun bırakılmış olan ve hiçbir yere baş vuramayan bir yurttaş haline gelir." Çeşitli karşıpsikiyatri türlerinin, kurumsal iktidarın bu uygulamaları karşısında benimsedikleri stratejilerle birbirinden ayırt edilebileceğini sanıyorum. İki yanlı ve özgür bir sözleşme aracılığıyla bu uygulamalardan sıyrılan (Szasz); uygulamaları durduran ya da yeniden ortaya çıkarlarsa uzaklaştıran ayrıcalıklı bir yer düzenleyen (Kingsley Hall); bu uygulamaları birbir saptayan ve klasik tipte bir kurum içinde yavaş yavaş ortadan kaldıran (Cooper); ve aynı uygulamaları tımarhane dışında daha önce bir bireyin akıl hastası olarak ötekilerden ayrı tutulmasına yol açmış olan başka iktidarlara bağlayan (Gorizia) karşıpsikiyatri türlerinden söz edilebilir. İktidar ilişkileri, psikiyatri uygulamasının a priori'sidir. Bu ilişkiler, tımarhane kurumunun çalışmasını koşullandırır; tımarhanede, bireyler arası bağıntıların dağılımını belirler, tıp müdahelelerinin formlarını yönetir. Karşıpsikiyatri ise, bu durumu tersine çevirerek söz konusu ilişkileri, sorunsal alanın merkezine yerleştirir ve öncelikle bunları sorguya çeker.

İmdi, bu iktidar ilişkilerinde her şeyden önce içerilmiş olan, delilik-olmayan'ın, delilik üzerindeki mutlak hakkıydı. Burada, uzmanlık terimleriyle kaydedilmiş bir bilgisizlikle uğraşmakta olan hak, sağduyu hakkı, yanlışları (hayaller, sanrılar, fantazmalar) düzelten gerçekliğe ulaşma hakkı, bozukluğa ve sapmaya kendini zorla kabul ettiren normallik hakkı söz konusudur. Deliliği, tıp biliminin elde edebileceği bir bilginin nesnesi olarak ortaya koyan, onu hastalık olarak oluşturan ve bunu da, söz konusu hastalığa yakalanan "özne"nin deli olarak dışlandığı, yani hastalığı konusunda her tür iktidardan ve bilgiden yoksun bırakıldığı anda gerçekleştiren, işte bu üçüz iktidardır. "Senin çektiğin acı ve başkalarına benzemezliğin konusunda, bunun bir hastalık olduğunu belirlemeye yetecek kadar çok şey biliyoruz. Ama bu hastalığı, onun üzerinde ve ona oranla hiçbir hakkın olmadığını bilecek kadar da ta 1yoruz. Bilimimiz, deliliğini, hastalık diye adlandırmamızı olanaklı kılıyor ve dolayısıyla biz, yani hekimler, seni, ötekilerden farklı bir hasta yapan deliliğe müdahale etme ve teşhis koyma yetkisine sahibiz ve işte bundan ötürü sen bir akıl hastası olacaksın." Bir bilgiye yer veren bu iktidar bağıntısının (söz konusu bilgi de iktidarın haklarını

temellendirmektedir) etkisi, "klasik" psikiyatriyi ayırt eden özelliktir. Karşıpsikiyatrinin kırmak istediği çember de işte budur. Karşıpsikiyatri bunu, bireye, deliliğini sonuna kadar götürmesi görevini ve hakkını vererek (hasta bu görevi ve hakkı, başkalarının katkıda bulunabilecekleri, ama bunu akıl sahibi ve normal olmaları dolayısıyla kendilerine verilen iktidar adına gerçekleştirmeyecekleri bir deneyim içinde yaşayacaktır); davranışları, acıları, istekleri, bunlara yüklenmiş marazi statüden sıyırarak; yalnızca sınıflandırma değeri taşımayan, ama aynı zamanda karar ve buyruk vermeyi sağlayan bir teşhisten ve belirtiler yorumundan kurtararak ve nihayet, deliliğin akıl hastalığı olarak, XVII. yüzyılda başlayan ve XIX. yüzyılda tamamlanan tescilini, geçersiz kılarak gerçekleştirme amacındadır.

Deliliğin tıptan kurtarılması, karşıpsikiyatri uygulamasında, iktidarın sorgulanması sorunuyla karşılıklı ilişki içindedir. Bence karşıpsikiyatrinin, hem psikanalizin hem de psiko-farmakolojinin ayırt edici özelliği olan "psikiyatrisizleştirmeye" karşı çıkması, bu açıdan ölçülüp değerlendirilebilir. Gerçekten de bunların her ikisi de deliliğin aşırı ölçüde tıplaştırılmasından başka şey değildir. Ve böylece birdenbire, deliliğin o tuhaf iktidar-bilme formu olan bilgi karşısında olası kurtuluşu sorunu gündeme gelmektedir. Deliliğin hakikatinin, bilgi bağıntılarından bambaşka bağıntılar içinde gerçekleştirilmesi olanaklı mıdır? Bunun, kurgusal bir soru, ancak ütopya içinde yer alabilecek bir soru olduğu söylenebilir. Ama gerçekte bu soru, psikiyatrisizleştirmede hekimin –bilginin kuralcı öznesinin– oynadığı rol konusunda her gün karşımıza çıkan bir sorudur.

* * *

Seminerde almaşık olarak iki konu ele alındı: XVIII. yüzyılda hastane kurumunun ve mimarisinin tarihi ve 1820'den bu yana psikiyatri alanındaki adli tıp bilirkişi raporlarının incelenmesi.

1974 - 1975

Anormaller

XIX. yüzyılda ortalığa korku salan belirsiz, karmakarışık büyük "anormaller" ailesi, psikopatolojinin tarihinde bir belirsizlik evresini ya da biraz talihsiz bir dönemi işaretlemekle kalmaz; bu aile, bir denetim kurumları topluluğuyla, bir dizi gözetim ve dağıtım mekanizmasıyla karşılıklı ilişki içinde oluşmuştur ve hemen tüm olarak "yozlaşmışlık" kategorisiyle örtüldüğünde gülünç, ama gerçek etkileri olan kuramsal irdelemelere yol açacaktır.

Anormaller grubu, tam anlamıyla zamandaş olarak ortaya çıkmamış üç öğeye dayanarak oluştu.

1. İnsan kılığında canavar. Bu, yasa çerçevesi içinde yer alan eski bir kavramı dile getirir. Dolayısıyla geniş anlamda bir hukuksal kavramdır; çünkü, burada söz konusu olan yalnızca toplumun yasaları değil, aynı zamanda, doğanın da yasalarıdır. Yani, insan kılığında canavarın ortaya çıktığı alan, hukuksal-biyolojik bir alandır. Yarı-insan yarı-hayvan şekilleri (özellikle Ortaçağ'da önem kazanmıştır), çifte bireysellikler (özellikle Rönesans'ta önem kazanmıştır), hünsalar (XVII. ve XVIII. yüzyıllarda birçok sorunun ortaya çıkmasına yol açmışlardır), bu iki yanlı aykırılığı temsil ettiler. İnsan kılığında bir canavarın, canavar olmasını sağlayan şey, türünün formuna oranla kural dışı birşey olması değildir yalnızca; hukuksal düzenlere (ister evlilik yasaları, ister vaftiz yasaları, ister miras kuralları söz konusu olsun) getirdiği karışıklıktır. İnsan kılığında canavarda, olanaksız ile yasaklanmış, bileşim halindedir. Bu perspektif içinde, Rouen davasından (XVII. yüzyılın başlangıçları) Anne Grandjean'ın mahkemesine kadar (XVIII. yüzyıl ortası), hukukçular ile hekimlerin karşı karşıya geldikleri büyük hünsa davalarını ve aynı zamanda Cangiamila'nın XVIII. yüzyılda yayımlanan ve Fransızcaya çevrilen *Embryologie sacrée* (Kutsal Embriyoloji) gibi yapıtlarını incelemek gerekir.

Buradan yola çıkarak, canavara özgü yanları hafiflediği zaman bile normal insanın statüsü ve çözümlenmesi söz konusu olduğunda bir yana atılamayan belli birtakım kaypak anlamların ne olduğunu kavrayabiliriz. Bu kaypak ve ikircikli anlamların en ön safında yer alan, doğaya oranla kural dışı olanla hukukun çiğnenmesi arasında yer alan ve hiçbir zaman denetlenemeyen ilişkidir. Bunlar birbirlerine kıyasla ele alınmakla beraber birbirleriyle örtüşmezler. "Doğaya" oranı içinde ele alınan "doğal" sapış, yasa çiğnemenin hukuksal sonuçlarını değişikliğe uğratır, ama bunları tam anlamıyla ortadan kaldırmaz. Bu sapış, doğrudan doğruya yasaya gönderimde bulunmaz, ama yasayı geçersiz de kılmaz ve birtakım belli sonuçlar yaratarak, mekanizmaları harekete geçirerek, yardımcı ve yarı tıbbi kurumlara baş vurarak, yasayı tuzağa düşürür. Ceza konularındaki adli tıp bilir kişi raporları XIX. yüzyıl başlarında sorunsallaştırılmış olan "canavarca" edimlerden (Cornier, Léger, Papavoine davaları), "tehlikeli" birey kavramının (buna, tıbbi bir anlam ve hukuksal bir statü vermek olanaksızdır) ortaya çıkışına kadar, bu açıdan ele alınarak incelenebildi (bu arada, tehlikeli birey kavramının, zamandaş bilir kişi raporlarının temel kavramı olduğunu belirtmek gerekir). Bugün, hekime, tepeden tırnağa anlamsız gelen "bu birey tehlikeli midir?" sorusunu (bu soru, yalnızca edimlerin mahkûm edilmesi üzerinde temellenen bir ceza yasasıyla çelişir ve hastalık ile yasa çiğneme arasında köklü bir bağ olduğu ilkesine dayanır) sormakla, mahkemeler, ele alınıp çözümlenmesi gereken dönüşümler aracılığıyla, eskinin canavar kılığına girmiş insan anlayışının kaypak anlamını yeniden ortaya koyarlar.

2. Doğru yola getirilmesi gereken birey. Bu birey, canavardan daha sonra ortaya çıkmış bir kişiliktir. Bu kişi anlayışı, yasanın buyruklarından ve doğanın yasasal formlarından çok, kendine özgü gerekimleriyle uygulanan eğitim teknikleriyle ilişkilidir. "Doğru yola getirilmez kişi"nin ortaya çıkışı, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda gördüğümüz disiplin tekniklerinin (orduda, okullarda, atölyelerde ve daha sonraları ailelerde) uygulanmasıyla zamandaştır. Vücudun, davranışın ve yatkınlıkların eğitilmesi, yasanın hükümranlığı altında olmayan, normlara uymayan kişiler sorununu ortaya çıkarır.

"Yasak", bir bireyin, en azından bir ölçüde hukuk öznesi olarak dışlanmasını sağlayan adli bir önlemdir. Bu hukuksal ve negatif çerçeve, eğitime direnenleri eğitmeye ve doğru yola gelmeyenleri bu yola getirmeye yönelik teknikler ve yöntemler topluluğuyla bir ölçüde doldurulacak ve bir ölçüde de ikameye uğrayacaktı.

XVII. yüzyıldan sonra geniş ölçüde uygulanan "bir yere kapatma", adli yasaklamanın olumsuzlayıcı süreci ile yeniden eğitmenin olumlayıcı yöntemleri arasında yer alan bir ara formül olarak görülebilir. Bir yere kapatmak fiili olarak dışlar ve, yasaların dışında iş görür, ama kendisini; doğru yola getirme, iyileştirme, tövbe ettirme, "güzel duygular" edindirme gerekçelerini ileri sürerek haklı çıkarır. Tarihsel açıdan kesinliği olan, ama apaçık bir anlam taşımayan bu formdan yola çıkarak, belli tarihlerde çeşitli yeniden eğitim kurumlarının ortaya çıkışını ve doğru yola getirilmek istenen bireylerin oluşturduğu kümeleri incelemek gerekir. Bu, bir bakıma, körlüğün, sağır-dilsizliğin, budalaların, geri zekâoranın, sinirlilerin, dengesizlerin teknik-kurumsal açıdan ortaya çıkışı demektir.

Bayağılaşmış ve silikleşmiş bir canavar olan XIX. yüzyıl anormali de, modern "eğitim" tekniklerinin kıyısında ortaya çıkmış olan doğru yola gelmezlerin soyundan gelen bir yaratıktır.

3. Mastürbasyoncu. XVIII. yüzyılda ortaya çıkmış yepyeni bir tiptir bu. Mastürbasyoncu, cinsellik ile aile örgütlenmesi arasındaki yeni bağıntılarla; çocuğun, aile grubu içindeki yeni durumuyla, vücuda ve sağlığa verilen yeni önemle karşılıklı ilişki içinde ortaya çıkar.

Aslında, bu ortaya çıkışın çok uzun bir tarihöncesi vardır. Burada, vicdan yönetimi tekniklerinin (Reform'dan ve Trente Din Meclisinden doğan yeni din adamları örgütlenmesinde görüyoruz bunları) ve eğitim kurumlarının birbirine bağlı gelişimi söz konusudur. Gerson'dan Alphonse de Ligori'ye kadar bütün bir cinsel istek, tensel zevk düşkünü vücut ve *gevşeklikler*den doğan günah söyleminin güvenlik içine alınması; cezalandırılma sonucu veren itiraf yükümlülüğü ve kılı kırk yaran sorgulamaların kurala bağlanmış uygulanımlarıyla sağlanmıştır. Dolayısıyla, yasak ilişkilerin (zina, yakın akrabayla cinsel ilişki, oğlancılık, hayvanla cinsel ilişki) geleneksel denetiminin, temel şehvet hareketlerine kapılan "ten"in denetimiyle katmerleştirildiği söylenebilir.

Ama bu zemin üzerinde, mastürbasyona açılan haçlı seferi, bir kopukluk yaratır. Bu saldırı, önce İngiltere'de, 1710'a doğru, *Onania*'nın yayımlanmasıyla gürültü patırtı içinde başlar, daha sonra Almanya'ya sıçrar ve 1760'da Tissot'nun kitabıyla Fransa'da patlak verir. Hareketin varlık nedeni, anlaşılması güç birşeydir, ama sonuçları sayısız denecek kadar çoktur. Bunlar ancak, sözü geçen kampanyanın bazı temel özellikleri ele alınarak belirlenebilir. Burada yalnızca, sanayinin yeni gerekimlerine bağlı olarak, üretken bedenin zevk alan beden üzerindeki bir baskı sürecini görmek (bu,

yakın zamanda Van Hussel'in irdelemelerine esin kaynağı olan Reich'ın perspektifine yakın bir bakışla gerçekleştirilebilir) yetersizdir. Gerçekte bu haçlı seferi, en azından XVIII. yüzyılda, genel bir cinsel disiplin biçimini edinmez. Yani ancak, ayrıcalıklı bir tarzda gençlere ve çocuklara daha kesin bir biçimde zengin ya da hali vakti yerinde ailelerin çocuklarına yöneliktir. Cinselliği ya da en azından kişinin kendi vücudunun cinsel kullanımını, etkilerini her biçimde ve her yaşta gösterebilen bir dizi belirlenmemiş fizik bozukluğun kökenine yerleştirir. Cinselliğin sınırsız etiyolojik gücü, vücut ve hastalıklar düzeyinde, yalnızca bu yeni tıpsal ahlaka ilişkin metinlerde değil, ama aynı zamanda, en ciddi patoloji kitaplarında da en sık rastlanan bir temadır. Böylece çocuk, cinselliğini "kötüye kullanma"da kendi vücudundan ve yaşamından sorumlu hale gelirken, gerçek kabahatlilerin de anababalar olduğu ileri sürülür. Başka bir deyişle, anababalar, gözetim eksikliğiyle, ihmalcilikle ve özellikle çocukların vücutları ve davranışlarıyla yeterince ilgilenmemekle ve dolayısıyla onları, beslemelerin, hizmetçilerin, eğitmenlerin eline bırakmakla ve bu aracıların, sefih ve ahlaksız davrandıklarını (Freud, ilk "ayartma" kuramını buradan alır) unutmakla suçlanarak sorumlu tutulurlar. Bu kampanyada açıkça görülen şeyler şunlardır: çocuklar-anababalar arasında yeni bir bağıntının kurulması konusunda bir buyruğun; daha geniş bir biçimde, aile içi bağıntıların yeni bir ekonomisinin gerçekleştirilmesi gerektiğinin ileri sürülmesi; büyük "hane halkı"nın temel özelliği olan çoğul bağıntıların aleyhine olarak, baba-ana-çocuklar bağıntısının pekiştirilmesi ve yoğunlaştırılması; ailesel yükümlülüklerin tersine çevrilmesi (bunlar, eskiden, çocuklardan anababalara yönelikken, şimdi çocuğu, ahlaksal ve tıpsal bakımdan sonuna kadar sorumlu olan anababaların, üzerinde titizlikle duracağı bir nesne haline getirmektedir); sağlık ilkesinin, ailesel bağların temel yasası olarak ortaya çıkması, ailesel hücrenin, çocuğun vücudu –ve cinsel vücudu– çevresinde bölüşümü; istek ile iktidarın karmaşık bir biçimde düğümlendiği doğrudan bir fizik bağın, anababalar ve çocukların göğüs göğüse gelmesiyle gerçekleştirilmesi ve nihayet, anababaların yükümlülük taşıyan uyanıklığı ve titizliği ile çocuğun körpe, kolay etkilenir ve heyecanlanabilir vücudu arasındaki bu yeni bağıntıları yargılamak ve düzene sokmak için gerekli bir denetimin ve tıp bilgisinin gerekli olması. Mastürbasyona karşı yürütülen haçlı seferi, dar ailenin (yalnızca anababa ve çocuklar), bir yeni bilme-iktidar aygıtı olarak düzenlenmesini dile getirir. Çocuğun cinselliğinin ve sorumlu tutulabileceği bütün sapaklıkların tartışılma-

sı, bu yeni düzenin kuruluş yol ve yöntemlerinden biri oldu. Toplumlarımızı ötekilerden ayırt eden ve bir bakıma yakın akrabayla cinsel ilişkiye dayanan dar aile ve içinde yetiştiğimiz ve yaşadığımız cinsellikle yüklü minnacık ailesel alan, burada oluştu.

XIX. yüzyıldan sonra bir yığın kurumun, söylemin ve bilmenin üzerinde önemle durduğu ve brmal" birey, hem canavarın hukuksal-doğal kural dışılığından, hem doğru yola getirme kurumlarına kapatılan yoldan çıkmışların çokluğundan, hem de çocuk cinselliklerinin evrensel gizeminden kaynaklanır. Aslında canavar, doğru yola gelmez ve mastürbasyoncunun oluşturduğu bu üç figür, tam anlamıyla birbirine karışmayacaktır. Bunların her biri, özerk bilimsel gönderim sistemleri içinde yer alacaktır. Yani canavar, ilk büyük bilimsel tutarlılıklarını Geoffroy Saint-Hilaire ile bulan bir anormallikler tıbbında ve bir embriyolojide; doğru yola gelmez kişi, bir duyumlar, hareketsellik ve yatkınlıklar psikofizyolojisinde; mastürbasyoncu, Kaan'ın *Psychopathia Sexualis*'inden başlayarak yavaş yavaş ortaya konan bir cinsellik kuramında ele alınacaktır.

Ama bu gönderimlerin özgüllüğü, bu özgüllüğü bir ölçüde yok eden ya da en azından değişikliğe uğratan üç önemli fenomeni unutturmamalıdır. Bunların birincisi, Morel'in kitabından (1857) başlayarak yarım yüzyıldan daha uzun süre, anormaller konusundaki bütün belirleme, sınıflandırma ve müdahale tekniklerine, hem kuramsal bir çerçeve sağlayan hem de onları toplumsal ve ahlaksal açıdan haklı çıkaran genel bir "yozlaşmışlık" kuramının ortaya konması; ikincisi, hem anormalleri "karşılama" yapısı, hem de toplumu " koruma" aracı olarak iş gören ve tıp ile adaletin sınırlarında yer alan bir kurumsal şebekenin örgütlenmesi; ve üçüncüsü, en yakın zamanda ortaya çıkan bir öğenin (çocuk cinselliği sorunu), XX. yüzyılda bütün anormalliklerin en verimli açıklama ilkesi haline gelerek birinci ve ikinci fenomenleri kaplayıp örtmesine yol açan akımın ortaya çıkmasıdır.

Bir zamanlar canavardan korkunun olağanüstü bir aydınlıkla göz önüne serdiği Doğa karşıtı'nı, evrensel çocuk cinselliği şimdi, her gün rastlanan küçük anormalliklerin altına yerleştirmektedir.

* * *

1970'ten bu yana, ders dizisinde, geleneksel ve hukuksal ceza yöntemlerinden hareket edilerek bir standartlaşma bilmesinin ve iktidarının ağır ağır oluşumu ele alındı. 1975-1976 yılı dersleri bu

çevrimi, XIX. yüzyıl sonundan bu yana, "toplumu savunma" iddiasıyla ortaya konan mekanizmaların incelenmesiyle, tamamlayacak.

* * *

Bu yılın semineri, korkunç cürümlerden (Henriette Cornier olayı) "anormal" suçluların teşhisine kadar, ceza davalarındaki psikiyatri bilirkişisi raporlarındaki dönüşümlerin çözümlenmesine ayrıldı.

1975 - 1976

"Toplumu Savunmak Gerekir"

İktidar bağıntılarının somut çözümlenmesini gerçekleştirmek için, hükümranlığın hukuksal modelini bir yana bırakmak gerekir. Gerçekten de bu model, bireyi, doğal hakların ya da ilkel iktidarların öznesi olarak ele alır ve devletin ideal oluşumunu irdelemeyi amaçlar. Ayrıca, yasayı, iktidarın temel belirimi olarak görür. İktidarı, ilişkinin temel terimlerinden yola çıkarak değil de, etkilediği öğeleri belirleyen olması bakımından, bu ilişkinin kendisinden yola çıkarak incelemek gereklidir. Başka bir deyişle, soyut öznelere, boyun eğmeleri için kendilerindeki ya da iktidarlarındaki ne gibi şeylerden vaz geçebildiklerini sormak yerine, boyun eğme ilişkilerinin özneleri nasıl ürettiğini sormak daha doğrudur. Yine aynı biçimde, bütün iktidar formlarının, sonuçlanma ya da gelişim yoluyla içinden türedikleri biricik formu ya da merkezi araştırmak yerine, bu formları, önce çoğullukları, farkları, özgüllükleri ve geri dönemezlikleri içinde değerlendirmek ve dolayısıyla kesişen, birbirine gönderen, yaklaşan ya da bunun tersine çatışan ve birbirini ortadan kaldırmaya yönelen kuvvet bağıntıları olarak incelemek gerekir. Nihayet, iktidarın belirimi olarak yasaya bir ayrıcalık yüklemek yerine, bu yasanın uyguladığı kısıtlama tekniklerini saptamaya çalışmanın daha doğru olacağını söyleyelim.

Eğer yukarda önerdiğimiz şema uyarınca iktidarın çözümlenmesini, hükümranlığın hukuksal yapısıyla sınırlamaktan kaçınmak ve iktidarı kuvvet bağıntıları terimleri içinde ele almak gerekiyorsa, savaşın genel formu olarak da irdelemek gerekmez mi? Savaş, iktidar bağıntılarının çözümleyicisi olabilir mi?

Bu sorunun, birçok başka soruyu kapsadığını belirtmeliyiz:

— savaş, kendisine oranla bütün öteki toplumsal egemenlik, farklılık ve hiyerarşi fenomenlerinin birer türev olarak görülmesi

gereken bir ilk ve temel durum gibi mi ele alınmalıdır?

— bireyler, gruplar ve sınıflar arasındaki uzlaşmazlık, karşı karşıya gelme ve mücadele süreçleri, son kertede, savaşın genel süreçleri içinde mi yer alır?

— strateji ve taktiğin türev kavramlarının tümü, iktidar ilişkilerini çözümlemek için geçerli ve yeterli bir araç olabilir mi?

— askerlik ve savaş kurumları ve genel olarak savaşı yürütmek için uygulanan yol ve yöntemler, uzaktan ya da yakından, doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak, siyasal kurumların çekirdeğini mi oluştururlar?

— ama, belki de ilk sorulması gereken soru şudur: iktidar ilişkileri içinde savaş mekanizmasının rol oynadığı; sürekli bir vuruşmanın barışı hazırladığı ve sivil düzenin, temelinde, bir savaş düzeni olduğu ne zaman ve nasıl düşünüldü?

Bu yılın derslerinde ele alınan soru buydu. Gerçekten de, barışın ardında savaşın bulunduğu nasıl kavrandı? Savaşın gürültü patırtısı, kargaşası ve muharebelerin batağı içinde, düzenin, kurumların ve tarihin akla uygunluğu ilkesini kim aradı? Siyasetin, başka araçlarla sürdürülen savaş olduğunu ilk kim düşündü?

* * *

İlk bakışta, karşımıza bir paradoks çıkıyor. Ortaçağ'ın başlangıçlarından bu yana, devletlerin evrimiyle birlikte, savaş uygulamalarının ve kurumlarının, gözle görülür bir evrim izlemiş olduğu söylenebilir. Bunlar, bir yandan savaş hakkına ve araçlarına tek başına sahip olan bir merkezi iktidarın elinde toplanma eğilimi göstermişler; dolayısıyla, insandan-insana, gruptan-gruba bağıntısından yavaş yavaş sıyrılmışlar ve bir evrim çizgisini izleyerek gittikçe daha büyük ölçüde bir devlet ayrıcalığı haline gelmişlerdir. Öte yandan, bunun sonucu olarak, savaş da, titizlikle belirlenen ve denetlenen bir askeri aygıtın mesleksel ve teknik ayrıcalığı haline gelme eğilimi göstermiştir. Kısacası, tüm olarak savaşçı bağıntıların geçerli olduğu bir toplumun yerine, askeri kurumlarla donanmış bir devlet yavaş yavaş geçmiştir.

İmdi, bu dönüşüm henüz tamamlanmıştı ki, toplum ile savaş arasındaki bağıntılar konusunda belli türden bir söylem ortaya çıktı. Bu, hükümranlık sorununa bağlı felsefi-hukuksal söylemden çok farklı olan ve savaşı, iktidarın bütün kurumlarının sürekli temeli haline getiren tarihsel-siyasal bir söylemdi. Bu söylem, din savaşlarından sonra ve XVII. yüzyılda İngiltere'deki büyük siyasal müca-

delelerin başlangıcında ortaya çıktı. İngiltere'de Coke ve Lilburne, Fransa'da Boulainvilliers ve daha sonra Buat-Nançay tarafından temsil edilen bu söyleme göre, devletlerin doğuşuna yol açan, savaştır. Ama bu, doğa durumu filozoflarının düşündükleri soyut savaş değil de, sahici savaşlar ve gerçek muharebelerdir ve yasalar, seferlerin, fetihlerin ve yakılıp yıkılmış kentlerin bağrından doğmuştur. Ama savaş aynı zamanda, iktidar mekanizmaları içinde de ortalığı kasıp kavurmaya ya da en azından kurumların, yasaların ve düzenin gizli hareket ettiricisi olmaya devam eder. Doğa gereklerine ya da düzenin işlevsel gerekimlerine inanmamıza yol açan unutuşların, hayallerin ve yalanların altında, savaşı bulmak gerekir. Çünkü savaş, barışın şifresidir. Tüm toplumsal varlığı da sürekli olarak bölüp durur; her birimizi bir kampa ya da bir başka kampa yerleştirir. Ve bu savaşı bir açıklama nedeni olarak görmek yetişmez, onu canlandırmak ve iyice fark edilmediği gelişmemiş ve donuk formlarından çıkarmak ve zafer kazanmak istiyorsak, hazırlanmamız gereken bir kesin muharebeye ulaştırmak gerekir.

Belirsizlikten henüz tamamen sıyrılamamış olan bu tematikten kalkarak, bu çözümleme formunun önemini kavrayabiliriz.

— Önce şunu söyleyelim: sözünü ettiğimiz söylemde konuşan özne, hukukçunun ya da filozofun, yani evrensel öznenin durumunda değildir. Bu özne, sözünü ettiği genel mücadelede, şu ya da bu yanda olmak zorundadır; yani muharebenin içindedir, hasımları vardır ve bir zafer için döğüşmektedir. Hiç kuşkusuz, hakkı ve hukuğu da geçerli kılmak ister, ama burada söz konusu olan onun kendi hakkıdır ve hak, bir fetih, egemenlik ya da daha eski olma durumuna dayanan bir haktır; ırkın, zafere ulaşmış istilaların ya da binyıllık işgallerin sağladığı haklardır bunlar. Hakikatten söz ettiği zaman da bu, zafer elde etmesini sağlayan perspektifli ve stratejik bir hakikattir. Demek ki burada, hakikate ve hakka sahip olduğunu iddia eden bir siyasal ve tarihsel söylem söz konusudur, ama bu söylem, hukuksal-felsefi evrensellikten kendi kendini dışlamaktadır. Bu söylemin rolü, Solon'dan Kant'a kadar yasa koyucuların ve filozofların düşledikleri rol değildir. Yani, çatışmanın ortasında ve üstünde, hasımlar arasında bir mütareke sağlamak, uzlaşma sonucu veren bir düzen kurmak söz konusu değildir. Amaç, simetrik olmayan ve durumu sürdürmeye ya da yeniden kurmaya yönelen bir hak ortaya koymak ve bir silah gibi iş gören bir hakikati geçerli kılmaktır. Bu söylemin sahibi olan özne için, evrensel hakikat ve genel hak, hayal ve tuzaktan başka şey değildir.

— Ayrıca burada, anlaşılabilirliğin geleneksel değerlerini tersine çeviren bir söylem söz konusudur. Aşağıdan yola çıkarak ve daha basitle, daha temel ve açık olanla değil, ama daha karışık, karanlık, düzensiz ve daha rastlantısal olanla yapılan bir açıklamadır bu. Bir açıklama anahtarı olarak geçerli kılınmak istenen şey, şiddetin, tutkuların, nefretlerin ve intikamların kargaşasıdır ve aynı zamanda, yenilgileri ve zaferleri oluşturan önemsiz durum ve koşulların dokusudur. Burada, muharebelerin az ama öz konuşan ve karanlık Tanrısı, düzenin, çalışmanın ve barışın uzun süren günlerini aydınlatmak zorundadır. Öfke ve şiddet, uyumları açıklamak durumundadır. Böylece bir dizi ham gerçek (fizik güç, kuvvet, karakter özellikleri), bir dizi rastlantı (yenilgiler, zaferler; komploların, isyanların ve ittifakların başarısı ya da başarısızlığı), tarihin ve hukuğun ilkesi olarak ileri sürülür.. Hesapların ve stratejilerin gittikçe artan akılsallığı, bu içiçe geçişin üzerinde ortaya çıkacaktır ancak. Ve bu akılsallık, geliştiği ölçüde, gittikçe daha kırılganlaşacak, daha kötü yürekli olacak; hayale, kuruntuya ve aldatmacaya daha fazla bağlanacaktır. Demek ki burada söz konusu olan şey, dış görünüşün ve yüzeyin, vücutların ve tutkuların gözle görülür kabalığının altında; temel, sürekli ve özü gereği hak ve iyiliğe bağlı bir akılsallık bulmaya çalışan geleneksel çözümlerin tam anlamıyla karşıtıdır.

— Bu tür söylem, tüm olarak tarihsel boyutta gelişir. Tarihi, adaletsiz yönetimleri, yolsuzlukları ve şiddet eylemlerini, bir aklın ya da yasanın ideal ilkesine göre değerlendirmez. Ama tam tersine, unutulmuş mücadelelerin, zaferlerin ya da maskelenmiş yenilgilerin geçmişini, yasa kitaplarında kurumuş olan kanı, kurumlar ve yasalar halinde canlandırmaya yönelir. Gönderim alanı olarak da, tarihin belirlenmemiş hareketini benimser. Ama aynı zamanda, geleneksel efsane formlarına (büyük ataların kaybolmuş çağı, yeni ve güzel dönemlerin hemen gerçekleşeceği ve binyıllık intikamların alınacağı, eski yenilgileri silip süpürecek yeni egemenliğin gerçekleşeceği gibi efsaneler) da dayanabilir. Bu, sona ermekte olan aristokrasilere duyulan nostaljiyi de, halk yığınlarının alacağı intikamın ateşini de taşıyabilecek bir söylemdir.

Kısacası, hükümranlık ve yasa sorununa ilişkin olan felsefi-hukuksal söyleme karşıt olarak, toplumda savaşın sürekli olduğunu açıklayan bu söylem, özünde, tarihsel-siyasal bir söylemdir; her şeyi kendine yontan bir zaferin kazanılması için hakikatin bir silah gibi iş gördüğü bir söylemdir ve hem karanlık bir biçimde eleştirel hem de yoğun bir biçimde efsane yüklü bir söylemdir.

* * *

Bu yılın dersleri şu çözümleme biçiminin ortaya çıkışına ayrıldı: savaş (çeşitli yanları, istila, muharebe, fetih, zafer, yenenlerle yenilenler arasındaki ilişkiler, yağma ve ele geçirme, ayaklanma), tarihin ve daha genel olarak toplumsal ilişkilerin çözümleyicisi olarak nasıl öne sürüldü?

1) Önce bazı düşünürlerin bu tür çözümlemenin öncüsü olduğuna yanlış olarak inanıldığını belirtmek gerekir. Özellikle, bu konuda Hobbes'un öncü olduğu görüşü yanlıştır. Hobbes'un herkesin herkesle savaşı dediği şey, hiçbir şekilde, gerçek ve tarihsel bir savaş değildir; ama herkesin birbiri için ne ölçüde bir tehlike olduğunu; başkalarının dövüşme isteğini ölçtüğü ve kuvvete baş vurduğu zaman kendisinin ne kadar riziko altına gireceğini kestirdiği bir tasarlama ve düşüncedir. Hükümranlık (ister bir "kurum cumhuriyeti", ister bir "edinç cumhuriyeti" söz konusu olsun), savaşçı bir egemenlik olgusuyla değil, tam tersine, savaştan kaçınmayı olanaklı kılan bir hesapla kurulur. Devleti kuran ve ona formunu veren, Hobbes'a göre, savaş-olmayandır.

2) Devletlerin kaynağı olarak savaşların tarihi, hiç kuşkusuz, XVI. yüzyılda din savaşları sonunda ortaya kondu (örneğin Fransa'da, Hotman'la). Ama bu tür çözümleme, özellikle XVII. yüzyılda gelişti. İlkin İngiltere'de, parlamentodaki muhalefetin ve Prütenler'in, İngiliz toplumunun XI. yüzyıldan bu yana bir fetih toplumu olduğu düşüncesini ileri sürdüklerini görüyoruz. Bu düşünceye göre, monarşi ve aristokrasi, özel kurumlarıyla birlikte Normanlar tarafından getirilmiştir ve bu arada Sakson halkı kendi en eski özgürlüklerinin bazı izlerini, güçlükle de olsa korumuştur: Coke ve Selden gibi bazı İngiliz tarihçileri, İngiltere'nin belli başlı tarihsel dönemlerini bu zemin üzerinde ele alıp açıklarlar. Böylece, bu dönemlerin her biri, kurumları ve çıkarları bakımından birbirinden farklı olan bu iki düşman ırk arasındaki en eski savaş durumunun bir sonucu ya da yeniden alevlenmesi olarak çözümlenir. Bu tarihçilerin, çağdaşları, tanıkları ve kimi zaman da rol oynayan kişilerinden biri oldukları Devrim de, bu eski savaşın son muharebesi ve rövanşı olarak açıklanır.

Aynı türden bir çözümlemeye, daha geç olarak Fransa'da ve özellikle Louis XIV saltanatı sonunun aristokrat çevrelerinde raslanır. Boulainvilliers, bunu en tutarlı biçimde dile getirecektir. Ama bu sefer, tarih, galip gelenler adına anlatılmakta ve haklar da bu açıdan talep edilmektedir. Böylece, Cermen kökenli olduğunu ileri

süren Fransız aristokrasisi, fetih hakkının ve dolayısıyla krallığın bütün toprakları üzerindeki yüksek mülkiyet ve krallıkta yaşayan bütün Galyalılar ve Romanlar üzerindeki mutlak egemenlik hakkının da kendisine ait olduğunu söyler. Kökeninde, kendi rızasıyla kurulmuş olduğunu ileri sürdüğü ve o zaman belirlenen sınırlar içinde kalması gerektiğini iddia ettiği krallık iktidarı karşısında kendisinin ayrıcalıkları olduğunu da ileri sürer. Bu biçimde yazılan tarih, genel çerçevesi başkaldırma ve zorla elde edilen ödünler olan İngiltere'deki tarihe benzemez artık. Bu tarih, kralın, içinden çıkmış olduğu soylulara hıyanet etmesinin ya da yetkilerinin dışına çıkmasının ve Galya-Roman kökenli burjuvaziyle yaptığı ve doğal olmayan gizli anlaşmaların tarihidir. Freret ve özellikle Buat-Nançay tarafından benimsenen bu çözümleme şeması, bir dizi tartışmanın konusu oldu ve Devrim'e kadar birçok tarih araştırmasının yapılmasına yol açtı.

Burada önemli olan, tarihsel çözümleme ilkesinin, ırkların ikiliğinde ve savaşında aranmış olmasıdır. Bu ilkeden yola çıkarak ve Augustin ve Amédée Thierry'nin kitaplarının da aracılığıyla, XIX. yüzyılda, tarihin iki tür açıklanması gelişecektir. Bunlardan biri sınıf mücadelesine, öteki biyolojik çatışmaya eklemlenecektir.

* * *

Bu yılın semineri, cürüm psikiyatrisindeki "tehlikeli birey" kategorisinin incelenmesine ayrıldı. "Toplumsal savunma" tema'sına bağlı kavramlar ve sivil sorumluluk kuramına ilişkin yeni kavramlar, XIX. yüzyıl sonlarında ortaya çıktıkları durumları içinde ele alınıp karşılaştırıldı.

1976-77 döneminde dersler yapılmadı.

1977 - 1978

Güvenlik, toprak ve nüfus

Derslerde, nüfus kavramına ve nüfus düzenini sağlayabilecek mekanizmalara her şeyden daha büyük önem veren bir siyasal bilmenin oluşumu ele alındı. Bir "toprak devleti"nden, bir "nüfus devleti"ne geçiş mi söz konusuydu? Hiç kuşkusuz hayır. Çünkü burada, bir yerine geçme değil, ama daha çok, bir vurgu yer değiştirmesi ve yeni hedeflerin ve dolayısıyla yeni sorunların ve tekniklerin ortaya çıkışı söz konusuydu.

Bu oluşumu izlemek için, yol gösterici olarak "yönetme" kavramı ele alındı.

1) Yalnızca bu kavramın tarihi konusunda derinlemesine bir soruşturma yapmak değil, belli bir toplumda, "insanların yönetimi"ni sağlamak için uygulanan yol ve yöntemleri soruşturmak da gerekiyordu. İlk bakışta, Grek ve Roma toplumlarında, siyasal iktidar uygulaması, bireyleri, yaptıkları işlerden ve başlarına gelenlerden sorumlu bir yol göstericinin otoritesi altına sokarak bütün yaşamları boyunca yönlendirmeye girişen bir etkinlik olarak anlaşılan "yönetme" hakkını da, olanağını da içermiyor gibi görünür. P. Veyne'in açıklamalarına dayanarak güdücü-hükümdar, kral ya da insan sürüsünü yöneten çoban-yargıç kavramının ancak en eski Grek metinlerinde ya da İmparatorluk döneminin az sayıdaki yazarında bulunduğunu söyleyebiliriz. Buna karşılık, koyunlarına göz kulak olan çoban eğretilemesi, eğitmenin, hekimin, cimnastik hocasının etkinliğinin temel özelliğini belirtmek gerektiği zaman kullanılıyor. *Politika*'nın çözümlenmesi, bu varsayımı doğrulayabilir.

Güdücü ya da çoban iktidarı tema'sı, özellikle İbrani toplumunda olmak üzere Doğu'da yaygınlık kazandı. Bu temanın belli birtakım belirleyici özellikleri vardır: çobanın iktidarı, belli bir

toprak ya da ülke üzerinde olduğundan daha çok, belirli bir amaca ulaşmak için yer değiştiren bir kalabalık üzerinde geçerlidir. Çobanın yaptığı iş, sürüye, geçim olanaklarını sağlamak, ona her gün göz kulak olmak, esenliğini gerçekleştirmektir. Nihayet burada söz konusu olan, tüm sürüye olduğu kadar tek tek koyunlara da aynı önemi vererek bireyselleştiren bir iktidardır. Batı'da, Hıristiyanlıkla ortaya konan ve kilise dinadamlığında kurumsal bir form edinen de işte bu tür iktidardır. Başka bir deyişle, Hıristiyan kilisesinde ruhların yönetimi, herkesin ve her bir kimsenin kurtuluş ve esenliği için gerekli olan bilgiye dayalı ve merkezi bir etkinliktir.

İmdi, XV. ve XVI. yüzyıllarda, dinadamlığında genel bir bunalımın patlak verdiği ve geliştiği görülür. Ama burada, dinadamlığı kurumunun reddedilmesinden çok, iyice karmaşık bir olgu söz konusudur. Yani söz konusu olan, manevi yönlendirmenin ille daha yumuşak olmasa da yeni türlerinin; çoban ile sürü arasında yeni türden bağıntıların; ama aynı zamanda, çocukları, aileyi, malikâneyi, prensliği "yönetme" tarzının araştırılmasıdır. Feodalitenin son döneminde, yönetmek ve kendini yönetmek, gütmek ve kendini gütmek, yeni ekonomik ve toplumsal formların doğuşuna, yeni siyasal yapılanmalara eşlik eder.

2) Daha sonra, bazı yanlarını ele alarak siyasal bir "yönetimsellik"in oluşumunu çözümledik. Yani, bir bireyler topluluğunun davranışının, gittikçe daha belirgin olarak, hükümran iktidarın uygulanmasındaki içerilmişliğinin tarzını irdeledik. Bu önemli dönüşüme, XVI. yüzyılın sonunda ve XVII. yüzyılın ilk yarısında yazılmış çeşitli "yönetme sanatları"nda rastlanır. Hiç kuşkusuz bu dönüşüm, "hikmeti hükümet"in ortaya çıkışıyla ilişkilidir. Böylece, ilkeleri, geleneksel erdemlerden (bilgelik, adalet, bağışlayıcılık, tanrısal yasalara ve insani törelere saygı) ya da ortak meziyetlerden (uzak görüşlülük, düşünüp taşınıp karar vermek, en iyi danışmanları çevresinde toplamak) kaynaklanan bir yönetme sanatından; akılsallığı, kendine gerekli ilkeleri ve özgül uygulanma alanını devlette bulan bir yönetme sanatına geçilir. "Hikmeti hükümet", uğruna bütün öteki kuralların itilip kakıldığı ve kakılması gerektiği bir buyruk değil, ama Hükümdar'ın insanları yöneterek hükümranlığını uygulamasında uyması gereken akılsallığın yeni kaynağıdır. Burada, adalet sahibinin erdeminden ve Machiavel'in kahramanının erdeminden de çok uzaklardayız.

Hikmeti hükümet'in gelişimi, imparatorluk tema'sının silinip gitmesiyle de karşılıklı ilişki içindedir. En sonunda Roma ortadan kalkıyordu ve yeni bir tarihsel algılama oluşmaktaydı. Bu algılama

artık bütün çağların sonu ve son günlerin imparatorluğu içinde tek tek bütün hükümranlıkların birleştirilmesi üzerinde yoğunlaşmamakta, ama devletlerin ayakta kalabilmelerini sağlama bağlamak için birbirleriyle mücadele etmeleri gereken sonsuz bir zamana açılmaktadır. Bir hükümdarın belli bir toprak üzerindeki meşruluğunun içerdiği sorunlardan çok daha önemli olarak ortaya çıkacak olan şey de, bir devletin güçlerinin bilinmesi ve geliştirilmesidir. Yani, hem Avrupa'ya ilişkin hem de dünyasal bir devlet rekabeti alanında (bu alan, hanedan rekabetlerinin çatıştığı alandan çok farklıdır) en önemli sorun, bu alana müdahaleyi olanaklı kılacak bir kuvvetler dinamiği ve akılsal teknikler sorunudur.

Böylece hikmeti hükümet, kendisini dile getiren ve haklı çıkaran kuramlar dışında, iki büyük siyasal bilme ve teknoloji kümesi içinde somutluk kazanır. Bunların birincisi, bir ittifaklar sistemiyle ve silahlı bir aygıtın örgütlenmesiyle, devlet güçlerini sağlamlaştırmayı ve geliştirmeyi sağlayan bir diplomatik-askeri teknolojidir ve Westphalie antlaşmalarının yönlendirici ilkelerinden biri, yani bir Avrupa dengesinin sağlanmak istenmesi de, bu siyasal teknolojinin bir sonucudur. İkincisi, o zamanki anlamıyla "polis"tir. Yani devlet güçlerini içerde pekiştirmek için gerekli araçların tümüdür. Bu iki büyük teknolojinin bitişme noktasına da, bir ortak araç olarak devletlerarası ticareti ve para dolaşımını koymak gerekir. Nitekim, nüfusu, elemeğini, üretimi ve ihracatı artırma ve kalabalık ve güçlü ordular edinme olanağını, ticaretle zenginleşmenin sağlayacağı umuluyordu. Nüfus-zenginlik çifti, merkantilizm ve kameralistik çağında, yeni yönetim düşünüşünün ayrıcalıklı bir nesnesi oldu.

3) Ekonomipolitiğin oluşumunun koşullarından birini oluşturan da, vergilendirme, açlık, nüfus azalması, aylaklık-dilencilik-serserilik gibi çeşitli somut görüntüler içindeki bu nüfus-zenginlik sorununun irdelenmesidir. Ekonomipolitik, kaynak-nüfus bağıntısını yönetmenin, sadece kaynakları artırmak için nüfusu artırmaya yönelen bir yönetmeliğe dayanan zorlayıcı bir sisteme bağlı olmadığı anlaşıldığı zaman gelişti. Fizyokratlar, daha önceki dönemin merkantilistlerine karşıt olmalarından ötürü nüfus aleyhtarı değillerdir; onlar, nüfus sorununu bir başka biçimde ortaya koyarlar. Onlara göre nüfus, bir toprak üzerinde yaşayan kişilerin toplamı ve herkesin çocuk sahibi olma isteğinin ve doğumları teşvik edecek ya da kısıtlayacak bir mevzuatın sonucu değildir. Nüfus, belli sayıda etkene bağlı bir değişkendir. Bu etkenlerin hepsi de sanıldığı kadar doğal değildir (vergi sistemi, dolaşımın etkinliği ve kârın

bölünüşü, nüfus oranının temel belirleyicileridirler). Ama bu bağımlılık akılsal açıdan çözümlenebilir ve böylece nüfus çok sayıda ve yapay olarak değişikliğe uğratılabilir etkenlere "doğal olarak" bağımlı görünür. Böylece "polis" teknolojisine oranla türevsellik içinde ve ekonomik düşüncenin doğuşuyla ilişkili olarak siyasal nüfus sorunu ortaya çıkmaya başlar. Nüfus, bir hukuk özneleri kümesi ya da çalışmayı gerçekleştirecek el ve kolların bir topluluğu olarak ele alınmaz; ama, bir yandan canlı varlıkların genel düzenine bağlı (bu durumda nüfus, "insan türü"ne bağlıdır ve o çağda yeni olan bu kavram, "insan ırkı"ndan ayırt edilmelidir) ve öte yandan hesaplanmış müdahalelere (bu müdahaleler, yasalar aracılığıyla olduğu gibi "kampanyalar"la sağlanabilen davranış, yapıp-etme ve yaşama tarzı değişiklikleriyle de gerçekleştirilirler,) konu olan bir öğeler topluluğu olarak çözümlenir.

* * *

Seminer, Almanların XVIII. yüzyılda *Polizeiwissenschaft* dedikleri şeyin bazı yanlarının incelenmesine ayrıldı. Polizeiwissenschaft, "devletin iktidarını pekiştirmeye ve artırmaya, güçlerini iyi kullanmaya, uyruklarına mutluluk sağlamaya" ve özellikle "düzenin ve disiplinin korunmasına , uyrukların yaşamını iyi duruma getirmeye ve geçimleri için gerekli şeyleri sağlamaya yönelen her şeyin" kuramı ve çözümlenmesidir.

Bu "polis"in, hangi sorunlarına cevap vermek zorunda olduğu ve kendisine yükletilen rolün, daha sonraki polis kurumuna yükletilenden ne kadar farklı olduğu, devletin gelişip büyümesini sağlamak için ondan ne gibi etkinlikler beklendiği de seminerde gösterilmeye çalışıldı. Bu, iki hedefe bağlı olarak ele alındı. Bu hedefler, Avrupa devletleri arasında hasımlık ve rekabet ilişkilerinde "polis"e, yerini belirginleştirme ve iyileştirme olanağının sağlanması ve "polis"in, iç düzeni, bireylerin "huzuru"nu gerçekleştirerek güvenliğe almasıdır. Rekabet (ekonomik ve askeri açıdan) devletinin ve *Wohlfahrt* devletinin (zenginlik-rahat-mutluluk) gelişmesi, geleneksel yönetim sanatı olarak anlaşılan "polis"in eşgüdümlemek zorunda oduğu iki temel ilkedir. Ve bu, o dönemde, bir tür "devlet güçleri teknolojisi" olarak anlaşılmıştır.

Bu teknolojinin uygulandığı temel alanlardan biri, merkantilistlerin zenginlik kaynağı ve hemen herkesin devlet güçlerinin temel öğesi olarak gördükleri nüfustur. Ve bu nüfusu yönetmek için, başka önlemlerin yanı sıra, çocuk ölümlerini azaltan, salgın ve ye-

rel hastalıkları önleyen; yaşam koşullarına, bunları değişikliğe uğratmak ve normlara bağlamak (beslenme, konut ve kent düzenlemeleri konularında), yeterli tıp malzemesi bulmak için müdahale eden bir sağlık siyaseti gereklidir. XVIII. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak gelişen ve *Medizinische Polizei, Hygiène publique, social medecine* denen şeyi, genel bir "biyopolitik" çerçevesi içinde ele almak gerekir. Biyopolitik, "nüfus"u, bir arada yaşayan özel biyolojik ve patolojik özellikler taşıyan ve dolayısıyla özgül bilmeler ve teknikler alanı içine giren bir canlılar topluluğu olarak ele almaya yönelir. Ayrıca, "biyopolitik"in kendisi de, XVII. yüzyıldan başlayarak gelişen bir temayı göz önüne alarak kavranmalıdır. Bu tema da, devlet güçlerinin yönetimidir.

Bu konulara ilişkin olarak *Polizeiwissenschaft* (P. Pasquino), XVIII. yüzyılda değerlendirme kampanyaları (A. -M. Moulin), 1832 yılında Paris'teki kolera salgını (F. Delaporte) ve XIX. yüzyılda iş kazaları yasaları ve sigorta alanındaki gelişimler (F. Ewald) üzerine incelemeler ve açıklamalar yapıldı.

1978 - 1979

Biyopolitiğin Doğuşu

Bu yılın dersleri, tüm olarak, ancak bir giriş niteliği taşıdığı konuya ayrıldı. Yani, ele alınan tema, "biyopolitik"ti. Biyopolitik deyince, nüfus olarak ortaya çıkan bir canlılar topluluğuna özgü fenomenlerin (sağlık, sağlık koruma, doğum, uzun yaşam, ırklar) hükümet uygulamalarının karşısına çıkardığı sorunların nasıl akılsallaştırılmaya çalışıldığını (XVIII. yüzyıldan başlayarak) anlıyorum. Bu sorunların, XIX. yüzyıldan bu yana ne kadar fazla önem kazandığı ve günümüze kadar ne gibi siyasal ve ekonomik sorunlar yarattığı biliniyor.

Bence bu sorunlar, içinde ortaya çıktıkları ve yoğunluk kazandıkları siyasal akılsallık çerçevesinden soyutlanarak ele alınamazlar. Örneğin "liberalizm"den soyutlanamazlar. Çünkü bu sorunlar, liberalizme oranla bir meydan okuma havası edinmişlerdir. Hukuk öznesi kişilere ve bireylerin girişim özgürlüğüne saygı duyan bir sistemde, özgül etkileri ve sorunlarıyla "nüfus" fenomeni nasıl irdelenebilir? Bu olgu, kimin adına ve hangi kurallar uyarınca yönetilecekdir? İngiltere'de XIX. yüzyıl ortasında kamu sağlığı yasalarına ilişkin olarak ortaya çıkan tartışma, bu konuda, bize bir örnek verebilir.

* * *

"Liberalizm" deyince ne anlamak gerekiyor? Bu konuda, Paul Veyne'nin tarihsel tümeller ve tarihte adcı (nominalist) bir yöntem sınama gerekliliğine ilişkin düşüncelerine dayandım. Ve daha önce gerçekleştirilmiş birtakım yöntem tercihlerini benimseyerek, "liberalizm"i, bir kuram, ideoloji ya da "toplumun" kendini "tasarımlama" tarzı olarak değil de, bir pratik olarak, yani belli hedeflere yö-

nelik ve sürekli bir düşünümle kendini ayarlayan bir "yapıp etme tarzı" olarak ele alıp çözümlemeye çalıştım. Böylece liberalizmi, yönetme uygulamasının akılsallaştırılmasının ilkesi ve yöntemi olarak ele almak gerekti. Bu akılsallaşma, maksimal ekonominin iç kuralına uyuyordu ve bu uyuş onun özgül yanını oluşturuyordu. Yönetme uygulamasının her tür akılsallaştırılması, maliyeti (hem siyasal hem de ekonomik anlamda) en azına indirerek etkilerini en üst dereceye çıkarmayı amaçladığı halde, liberal akılsallaştırma yönetimin (burada, hiç kuşkusuz, "hükümet" kurumu değil insanların davranışlarını belli bir çerçeve içinde devlet araçlarıyla yönlendiren etkinlik söz konusu), kendi kendisinin amacı olamayacağı ilkesinden yola çıkar. Liberalizmin varlık nedeni, kendinde değildir ve en iyi koşullarda bile, en üst dereceye çıkarılması, onun, düzenleyici ilkesi olamaz. Bu açıdan, liberalizm, XVI. yüzyıldan bu yana, devletin varlığında ve pekiştirilmesinde gittikçe gelişen bir yönetimselliğin haklı çıkarılmasının elverişli bir ereğini bulmaya çalışan "hikmeti hükümet" geleneğiyle bütün ilişkisini keser. XVIII. yüzyılda Almanya'da, büyük bir kapsayıcı devlet formu olmadığı için ya da toprağın bölük pörçük olmasından ötürü, o çağdaki teknik ve kavramsal araçlar açısından çok daha kolaylıkla gözlemlenebilir birimleri ele alma olanağı sağlaması dolayısıyla *Polizeiwissenschaft*, her zaman bir ilkeye bağlıydı. Yani, yeterince dikkat edilmediği, birçok şeyin gözden kaçtığı, çok sayıdaki arazinin yönetmeliğe ve kurallara bağlanamadığı, düzen ve yönetimin yetersiz olduğu düşünülüyordu. Başka bir deyişle, yönetimin yetersiz olduğu üzerinde duruluyordu. Yani *Polizeiwissenschaft*, hikmeti hükümet ilkesinin egemen olduğu bir yönetim teknolojisinin edindiği formdu. Dolayısıyla, nüfus sorunu çok önemliydi. Nüfusun, kalabalık ve etkin olması gerekiyordu ve böylece devlet daha güçlü olacaktı. Bu bakış açısından, sağlık, sağlık koruma, doğum büyük önem taşıyordu.

Buna karşıt olarak liberalizm, "her zaman gerektiğinden fazla yönetim uygulanıyor" ilkesinden yola çıkar. Ya da en azından, aşırı yönetim olduğu konusunda bir kuşkuyu dile getirir. Yönetimsellik, mutlaka, bir "eleştiri"yle birlikte uygulanmalıdır. Ayrıca, etkilerini ortaya koymasını sağlayacak en iyi ya da en az masraflı araçlar konusunda kendini sorguladığı gibi, bu sonuçları elde etme tasarısının olanaklılığını ve yasallığını da tartışmalıdır. Aşırı yönetimselliğin riziko taşıdığı kuşkusu, "öyleyse, yönetmek niçin gerekecek?" sorusunda dile gelir. Liberal eleştirinin, o çağ için yeni olan bir "toplum" sorunsalından hiçbir zaman sıyrılamamasının nedeni bu-

dur. Bu yönetimin varlığının niçin gerekli olduğu, ondan neden vazgeçilebileceği ve yönetimin müdahale etmesinin hangi bakımdan yararsız ya da zararlı olduğu da, bu açıdan araştırılır. Yönetim uygulamasının hikmeti hükümet açısından akılsallaştırılması, devletin varlığı, bu uygulamayı hemen gerektirdiği ölçüde en yüksek noktaya ulaşmasını içeriyordu. Oysa liberal düşünüş, kendisi için saptadığı ereğe ulaşma aracını yönetimde bulduğu için, devletin varlığından değil, devlet karşısında karmaşık bir dışsallık ve içsellik bağıntısı içinde bulunan toplumdan yola çıkar. En büyük olanakla ve en az masrafla nasıl yönetmeli? sorusunun artık sorulmamasını olanaklı kılan da, hem koşul hem de son erek niteliğini taşıyan toplumdur. Ve toplum, daha çok şu sorunun sorulmasına yol açar: niçin yönetmek gerekiyor? Başka bir deyişle soru şudur: bir yönetimin var olmaklığını zorunlu kılan nedir ve var olmaklığını haklı çıkarmak için, yönetim, toplum bakımından ne gibi ereklere yönelmelidir? İçinde daha önceden "fazlalık" ya da "aşırılık" bulunduğu ya da en azından zorunlu ya da yararlı olup olmadığı her zaman sorulması gereken bir eklenti taşıdığı ilkesinden yola çıkılarak bir yönetim teknolojisi geliştirmeyi olanaklı kılan da, bu toplum kavramıdır.

Devlet-sivil toplum ayrımını bütün somut sistemleri irdelemeyi sağlayan bir tarihsel ve siyasal tümel olarak ele almak yerine bu ayırt edişte, özel bir yönetme teknolojisine özgü bir şemalaştırma formu görmek daha doğru olur.

* * *

Bundan ötürü liberalizmin, hiçbir zaman gerçekleşmemiş bir ütopya olduğu söylenemez. Çözümlemelerinden ve eleştirilerinden yola çıkarak formüle etme durumunda kaldığı öngörüler, liberalizmin özü olarak ele alınmadıkça, bu söylediğimiz doğrudur. Liberalizm, bir gerçekliğe toslayan ve kendini onun içine yerleştiremeyen bir rüya değildir. Liberalizm, gerçekliği eleştirme aracıdır (çokşekilliliği ve yinelenip durması bundan ileri geliyor); kendisinden sıyrılmak istenen daha önceki bir yönetimselliğin; reformdan geçirilmeye ve gözden geçirilerek akılsallaştırılmaya çalışılan bir mevcut yönetimselliğin; karşısına çıkarılan ve kötülükleri sınırlandırılmak istenen bir yönetimselliğin eleştirilmesinin aracıdır. Dolayısıyla liberalizme, yönetimsel pratiğin ayarlayıcı şeması ve kimi zaman muhalefetin köktenci tema'sı olarak, çeşitli ama eşzamanlı biçimlere bürünmüş olarak rastlanabilir. XVIII. yüzyıl sonunda ve

XIX. yüzyılın ilk yarısında, İngiliz siyasal düşüncesi, liberalizmin bu çoğul kullanımlarını belirgin biçimde yansıtır. Bentham ve Benthamcılarda görülen evrimler ya da anlam karışıklıkları, bunun daha da belirgin örnekleridir.

Liberal eleştiride, gerçeklik olarak pazarın ve kuram olarak ekonomipolitiğin önemli bir rol oynadıkları kesindir. Ama, P. Rosanvallon'un önemli kitabının doğruladığı gibi, liberalizm, bunların sonucu da, gelişimi de değildir. Liberal eleştiride pazar, daha çok bir "sınama"dır; aşırı yönetimselliğin etkilerinin saptanabileceği hatta önlemlerinin alınacağı ayrıcalıklı bir deney alanıdır. Nitekim "kıtlık" mekanizmaları ya da daha genel olarak tahıl ticareti (XVIII. yüzyıl ortasında) konusundaki çözümlemenin amacı da, yönetmenin, hangi noktadan itibaren aşırı yönetme haline geldiğini gösterme amacı güdüyordu. İster Fizyokratların Tablosu ya da Smith'in "görünmeyen el"i; dolayısıyla da ister değerin oluşumunu ve servetlerin dolaşımını "apaçık" biçimde göz önüne sermeyi amaçlayan ya da bunun tersine bireysel kâr arayışı ile kolektif zenginliğin artışı arasındaki bağın, özü bakımından görünmez olduğunu varsayan bir çözümleme söz konusu olsun; her türlü şıkta Ekonomi, ekonomik sürecin en yüksek düzeyde gerçekleşmesi ile yönetimsel yol ve yordamların en etkili hale getirilmesi arasında ilkece bir uzlaşmazlık bulunduğunu gösterir. XVIII. yüzyıl Fransız ve İngiliz iktisatçıları, kavramlara kapılmaktan çok, gerçeğin etkisinde kalarak merkantilizmden ve kameralizmden ayrıldılar; ekonomi pratiği konusundaki düşünüşü, hikmeti hükümetin egemenliğinden ve yönetim müdahalesiyle sağlanan doyma noktasından kurtardılar. Onu, "aşırı yönetme"nin ölçüsü olarak kullanıp, yönetme eyleminin "sınırına" yerleştirdiler.

Liberalizm, ekonomi konusundaki çözümlemelerden kaynaklanmadığı gibi, hukuk konusundaki düşüncelerden de kaynaklanmaz kuşkusuz. Liberalizm, sözleşme bağı üzerinde temellenen bir siyasal toplum kavramından türemedi. Ama bir liberal yönetme teknolojisi araştırılırken, hukuksal formla düzenlemenin, yöneticilerin bilgeliğinden ya da ılımlılığından çok farklı bir araç olduğu görüldü. (Fizyokratlar hukuğa ve hukuksal kurumlara güvenmedikleri için, bu düzenlemeyi, daha çok, kurumsal olarak sınırsız iktidarı olan bir despotun, apaçık bir hakikat olarak benimsediği "doğal" ekonomi yasalarını kabullenmesinde arama eğilimindeydiler.) Liberalizm, bu düzenlemeyi, doğal bir hukuksallık taşıdığı için değil; özel, bireysel, olağandışı genel önlemlerin müdahale formlarını saptadığı ve parlamentolu bir sistemde, yönetilenlerin, yasanın ha-

zırlanmasına katılmasının, yönetim ekonomisinin en etkili sistemini oluşturduğu için, "yasa"da aradı. "Hukuk devleti", *Rechtsstaat*, Rule of Law ve "gerçekten temsil edici" olan bir parlamentolu sistem, bundan ötürü, XIX. yüzyıl başlangıcında, liberalizmle ilişkili durumdaydı; ama başlangıçta, aşırı yönetimselliğin ölçütü olarak kullanılan ekonomipolitiğin, doğası bakımından da etkisi bakımından da liberal olmadığı ve hatta kısa sürede antiliberal davranışlara (XIX. yüzyılın Nationaloekonomi'sinde ya da XX. yüzyılın planlı ekonomilerinde görülür bu) yol açtığı gibi, demokrasi de hukuk devleti de, zorunlu olarak liberal değildi ve liberalizm de zorunlu olarak demokratik ya da hukuk formlarına bağlı değildi.

Dolayısıyla, liberalizmi, şu ya da bu ölçüde tutarlı bir öğreti, şu ya da bu ölçüde belirlenmiş amaçlara yönelen bir siyaset olarak değil de, yönetimsel pratik konusunda bir eleştirel düşünüş olarak görmeye eğilimliyim. Bu eleştiri, içten ya da dıştan gelebilir, herhangi bir ekonomi kuramına dayanabilir ya da zorunlu ve tekanlamlı olmayan bir bağla herhangi bir hukuk sistemine gönderimde bulunabilir. "Aşırı yönetme" sorusu olarak anlaşılan liberalizm, ilk defa İngiltere'de ortaya çıkmış gibi görünen ve Avrupa'da yakın zamanda beliren bir fenomenin, yani "siyasal yaşam"ın değişmez boyutlarından biriydi. Hatta siyasal yaşam, onun kurucu öğelerinden biriydi. Nitekim siyasal yaşamın, ancak, yönetim pratiğinin, "iyi ya da kötü", "aşırı ya da çok az" olması açısından genel ve açık tartışmanın konusu olması dolayısıyla sınırlandırıldığı zaman var olabildiğini görüyoruz.

* * *

Hiç kuşkusuz, burada, liberalizmi bütün yanlarıyla ele alan tüketici bir "yorum" değil; "hikmeti hükümet" düzeyinde, yani bir devlet yönetimi aracılığıyla insanların davranışlarını yöneten yordamlarda uygulanan akılsallık çeşitlerini konu alarak gerçekleştirilebilecek bir çözümleme planı söz konusu. Bu tür bir çözümlemeyi, iki çağdaş örnek üzerinde gerçekleştirmeye çalıştım. Bu örnekler, 1948-1962 yılları Alman liberalizmi ve Şikago Okulu'nun Amerikan liberalizmidir. Her iki örnekte de, liberalizm, iyice belirli bir bağlam içinde, yönetim aşırılığına özgü akıldışılığın eleştirilmesi ve Franklin'in diyebileceği gibi, "azla yetinen yönetim"in teknolojisine bir dönüş olarak ortaya çıktı.

Bu aşırılık, Almanya'da savaş rejimi ve nazilik biçiminde ortaya çıkmıştı ve bunun ötesinde 1914-1918 döneminden kaynaklanan

güdücü ve planlı ekonomi çeşidinde ve kaynaklarla insanların topyekûn seferber edilmesinde kendini göstermişti; ama aynı zamanda, "devlet sosyalizmi"nde de görülmüştü. Gerçekten de, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki Alman liberalizmi, 1928-1930'dan başlayarak Friburg Okulu'na bağlanmış ya da en azından ondan esinlenmiş ve daha sonra görüşlerini *Ordo* dergisinde açıklamış kimseler tarafından belirlenmiş, programlanmış ve kısmen de uygulanmıştı. Yenikantçı felsefenin, Husserl fenomenolojisinin ve Max Weber toplumbiliminin kesişme noktasında bulunan, bazı konularda Viyanalı iktisatçılara yakın olan ve tarihte, ekonomik süreçlerle hukuksal yapılar arasında karşılıklı ilişki bulunduğuna dikkat eden Eucken, W. Roepke, Franz Böhm ve von Rustow gibi bilginler, eleştirilerini üç farklı siyasal cephede ileri sürdüler: Sovyet sosyalizmi, nasyonal-sosyalizm ve Keynes'ten esinlenen müdahaleci siyasetler. Ama hepsi de, tek düşmanları olduğunu düşündükleri şeye yöneliyorlardı. Bu düşman, fiyatları oluşturan düzeni sağlayabilecek biricik şey olan pazar mekanizmalarını sistemli olarak görmezlikten gelen bir tür ekonomik yönetimdi. Ordoliberalizm, yönetmenin liberal teknolojisinin temel temaları üzerinde çalışarak, bir yandan yasanın güvencelerini ve sınırlamalarını sağlayacak, öte yandan ekonomik süreçlerin özgürlüğünün toplumsal bozukluk üretmesini engelleyecek bir kurumsal ve hukuksal çerçeve içinde, örgütlü (ama planlı ya da güdümlü değil) bir pazar ekonomisinin ne olabileceğini tanımlamaya çalıştı. Derslerimizin birinci bölümü, Adenauer ve Ludwing Erhard döneminde Federal Almanya'nın genel ekonomi politikasının belirlenmesinde esin kaynağı olan Ordoliberalizme ayrıldı.

İkinci bölümde ise, Amerikan neoliberalizmi denen akım ele alındı. Genellikle Şikago Okulu'na bağlanan bu liberalizm, Simons'dan bu yana New Deal siyasetinin, savaş planlamasının ve savaştan sonra çoğunlukla demokrat yönetimlerin desteklediği büyük ekonomik programların temsilcisi olduğunu düşündüğü "aşırı yönetim"e tepki olarak gelişti. Alman ordoliberallerinde olduğu gibi, ekonomik liberalizm adına ileri sürülen eleştiri, şu gerçeklerin kaçınılmaz art arda gelişinin yarattığı tehlike üzerinde duruyordu: müdahalecilik, yönetim aygıtlarında şişkinlik, aşırı yönetim, bürokrasi, iktidar mekanizmalarının tümüyle katılaşması ve bu arada yeni müdahalelere yol açacak yeni ekonomik bozuklukların ortaya çıkması. Ama bu Amerikan neoliberalizminde dikkati çeken yan, Almanya'daki toplumsal pazar ekonomisinde rastlanana tam anlamıyla karşıt bir hareketti. Yani, Alman liberalizmi, fiyatların piya-

sada ayarlanmasını (akılsal bir ekonominin biricik temeli), çok çabuk bozulur bir mekanizma olduğu için toplumsal müdahalelerin dikkatli bir iç siyasetiyle (işsizlere yardımı, sağlık gereksinimlerinin karşılanmasını, konut politikasını, vb. içerir) desteklenmesi ve düzenlenmesi gerektiğini düşündüğü halde, Amerikan neoliberalizmi, pazarın akılsallığını, önerdiği çözümleme şemalarını ve ileri sürdüğü karar alma ölçütlerini, temel bakımından ekonomik olmayan alanlara da yaymaya çalışıyordu. Dolayısıyla, aile ve doğum, suç işleme ve ceza sinaseti konuları da, bu liberalizmin kapsamına giriyordu.

Dolayısıyla, şimdi incelenmesi gereken, liberallikten her zaman iyice uzak düşmüş olmasına rağmen liberalizm sorununun hayaletinden XVIII. yüzyılın sonundan bu yana kurtulamamış bir yönetme teknolojisi içinde, yaşam ve nüfus gibi özgül sorunların ortaya konuş tarzıydı.

* * *

Bu yılın semineri, XIX. yüzyılın son senelerinde hukuk düşüncesinde ortaya çıkan bunalıma ayrıldı. François Ewald (medeni hukuk üzerine), Catherine Mevel (kamu hukuku üzerine), Eliane Allo (çocuklara ilişkin mevzuatta yaşama hakkı üzerine), Nathalie Coppinger ve Pasquale Pacquino (ceza hukuku üzerine), Alexandre Fontana (güvenlik önlemleri üzerine), François Delaporte ve Anne-Marie Moulin (polis ve sağlık siyaseti üzerine) tarafından incelemeler sunuldu.

1979 - 1980

Dirilerin Yönetimi Üzerine

Bu yılın derslerinde, geçen yıllarda "yönetme" kavramı konusunda yapılan çözümlemelere dayanıldı. Bu kavram, insanların davranışlarını yönlendirmeye yönelik teknikleri ve yordamları kapsayacak biçimde geniş bir anlam içinde ele alınmıştı. Yani, çocukların, ruhların ya da vicdanların, bir evin, bir devletin ya da insanın kendisini yönetimi söz konusuydu. Bu çok genel çerçeve içinde, vicdan muhasebesi ve itiraf sorunu incelendi.

Tomaso de Vio, tövbe işlemine değinerken, günahların itiraf edilmesini, "hakikat edimi" diye adlandırıyordu. Biz de, bu sözü, Cajetan'ın ona yüklediği anlamda kullanalım. O zaman karşımıza şu soru çıkar: Batı Hıristiyan kültüründe, nasıl oluyor da, insanların yönetilmesi, yönetilenlerin baş eğme ve boyun eğme edimlerinin yanı sıra, öznenin yalnızca hakikati değil; kendisi, hataları, istekleri, ruhsal durumu, vb., hakkında da hakikati söylemesi gibi bir özellik gösteren "hakikat edimleri"ni gerekli kılıyor? Yalnızca baş eğmenin yeterli olmadığı, ama kendisinin ne olduğunu açıkça telaffuz ederek ortaya koymanın da gerekli olduğu bir insan yönetme çeşidi, nasıl oluşuyor?

Derslerin büyük bölümü, "hakikat rejimi" kavramına ilişkin kuramsal bir girişten sonra, ilkel Hıristiyanlıktaki ruh irdelemesi ve itiraf yordamlarının incelenmesine ayrıldı. Burada, herbiri özel bir uygulamaya ilişkin iki kavramı göz önüne almak gerekir. Bunlar, *egzomolojez* ve *egzagorözis*'tir. Egzomolojezin incelenmesi, bu terimin çoğunlukla geniş anlamda kullanıldığını gösterir. Egzomolojez, bir hakikati hem açıklamayı hem de öznenin bu hakikati benimsemesini belirtir ve egzomolojez yapmak, sadece inanılan şeyi açıklamak değil, ama aynı zamanda, bu inancın gerçek olduğunu da olumlamak ve olumlama edimini bir olumlama nesnesi haline

getirmektir ve dolayısıyla, bunu ya kendisi için ya başkalarının önünde gerçeklemektir. Egzomolojez, vurgulamalı bir olumlamadır ve vurgu, her şeyden önce, öznenin bu olumlamaya ve sonuçlarına bağlanmış olmaklığını belirginleştirerek ortaya koyar.

Egzomolojez, "inanç belgesi" olarak Hıristiyanın onsuz edemeyeceği birşeydir ve Hıristiyan için vahiy ile açıklanmış hakikatler, sadece bir inanç konusu değil, aynı zamanda kendini bağımlamanın temelindeki yükümlülüklerdir; yani, inançlarını sürdürme ve koruma yükümlülüğüdür, bunları gerçekleyen otoriteyi kabullenmedir; bunları, kamu önünde itiraf etmektir; bunlarla uyum halinde yaşamaktır, vb. Ama, çok geçmeden bir başka çeşit egzomolojez ortaya çıkar. Bu, günahların egzomolojezidir. Ne var ki, burada da bazı gerçekleri birbirinden ayırt etmek gerekiyor. Nitekim, günah işlediğini kabullenmek, Hıristiyan dinini benimsemek isteyerek vaftiz olmayı talep edenler ya da bazı kusurlar işlemiş Hıristiyanlar için bir yükümlülüktür. *Didaskalya*(*), bu Hıristiyanların kurul önünde egzomolojez yapmaları gerektiğini ileri sürer. İmdi, bu "itiraf", işlenmiş hataların herkes önünde ayrıntılarıyla açıklanma biçimini henüz edinmemiş gibi görünüyor ve daha çok bir kimsenin kendine yönelik olarak ve Tanrı önünde kendisinin günahkâr olduğunu kabullendiği bir kolektif ayini andırıyor. Egzomolojez, büyük hatalar ve özellikle putataparlık, zina ve adam öldürme, zulüm işleme ve dinden dönme olaylarında özgüllüğünü kazanıyor; topluluğa katılmanın bir koşulu oluyor ve karmaşık bir kolektif ayine bağlanıyor.

II. yüzyıldan V. yüzyıla kadarki tövbe pratiklerinin tarihi, egzomolojezin o sırada çeşitli hataların ve ortaya çıkış koşullarının çözümlemeli bir sözsel itirafı olmadığını gösteriyor. Ayrıca, bağışlama erkine sahip olan kişi önünde, yasaya uygun şekilde yerine getirilmiş olması da bağışlanmayı sağlamıyordu. Bundan ötürü o dönemde tövbenin, bir ayinden sonra edinilen ve bir ikinci törenle (kimi zaman ölüm döşeğinde yapılır) sona eren bir statü olduğu söylenebilir. Bu iki an arasında, tövbekâr, çileye girerek, dünya nimetlerinden el etek çekerek, belli bir biçimde yaşayarak ve giyinerek tövbe ettiğini açıkça gösteriyordu. Kısacası, bu işi, sözsel dışavurumun başlıca rolü oynamadığı ve işlenen hatalara ilişkin herhangi bir çözümleyici açıklamanın söz konusu olmadığı gisi görünen bir dramatiklik içinde gerçekleştiriyordu. Gerçekleştirilen uz-

(*) Eski Yunan'da oyun yazarı ozanların oyunculara verdikleri bilgiler böyle adlandırılırdı. Latinlerde, sahne oyunlarının başında yer alan açıklamaya da "Didaskalya" denir. (ç.n.)

laşmadan önce, özel bir ayin yapıldığını ve buna özel olarak "egzomolojez" dendiğini de ileri sürebiliriz. Ama bunda bile, günahkârın, günah işlemiş olduğunu herkesin önünde kabullenmesini sağlayan bir dramatik ve sentetik dışavurum söz konusuydu. Günahkâr, bu kabullenişi, kendisini hem günahkâr durumuna açıkça bağlayan hem de kurtuluşunu hazırlayan bir dışavurumla belgeliyordu. Günahların itiraflarının, kilise töbe yasalarında sözselleştirilmesi, önceleri karşılığı belli günah uygulamasıyla ve daha sonra XII.-XIII. yüzyıllarda tövbe işlemi resmen düzenlendikten sonra sistemleşecekti.

Manastır kurumlarında, itiraf pratiği, bambaşka biçimler edinmişti (ama bu, keşiş önemli bir hata işlediğinde topluluk önünde egzomolojez yapması durumunu ortadan kaldırmıyordu). Manastır yaşamındaki bu itiraf pratiklerini irdelemek için, dinsel yönetim teknikleri açısından ele alınan Cassien'in *Keşişlik Kurumları*'nı ve *Konferanslar*'ını ayrıntılı olarak inceledik. Özellikle üç yan incelendi: kıdemli ya da pir olarak kabul edilen kişiye bağımlılık tarzı, kendi vicdan muhasebesini yapma tarzı ve hiçbir yanı eksik bırakmayacak bir açıklamayla düşünce devinimleri konusunda her şeyi söyleme zorunluğu, yani *egzagorözis*. Bu üç nokta ile, eski felsefede bulunabilen vicdan yöntemi yordamları arasında önemli farklar bulunabilir. Şematik olarak, manastır kurumunda, pir'e olan bağıntı, koşulsuz ve sürekli bir boyun eğme biçimini alır; yaşamının bütün yanlarını kapsar ve çömeze hiçbir girişkenlik alanı bırakmaz; bu bağıntının değeri, pirin niteliğine bağlı da olsa, boyun eğme biçimi, hangi konuda olursa olsun, kendi başına olumlu bir değer taşır ve nihayet, çömezin boyun eğmesi zorunlu ve pirler daha yaşlı kimseler de olsalar, yaş bağıntısı, ilkece, bu ilişkiyi haklı çıkarmaya yeterli değildir. Çünkü, yönlendirme hem bir karizmadır hem de boyun eğme, alçakgönüllülük biçiminde, kişinin hem kendisiyle hem de başkalarıyla sürekli bir bağıntı oluşturmalıdır.

Vicdan muhasebesi de, Antik Çağ felsefe okullarında salık verilen muhasebeden çok farklıdır. Kuşkusuz tıpkı onun gibi, şu iki önemli formu kapsar: gün boyunca yapılanları akşam üzeri hatırlamak ve düşünmek ve benlik üzerinde her zaman tetikte olmak. *Cassiln*'in betimlediği durumuyla keşişlikte, özellikle bu ikinci form önemlidir. Bu yordamlar, hata işlememek için ne yapmak gerektiğini belirlemenin ve hatta, yapılabilenlerde hata işlenmediğini görmenin söz konusu olmadığını açıkça ortaya koyar. Burada söz konusu olan, düşünce devinimini (cogitatio=logismos) yakalamak; kökenini kavramak için bu devinimi irdelemek, nereden geldiğini

(Tanrı'dan mı, kendinden mi yoksa şeytandan mı) şifre çözer gibi okumak ve bir ayıklama yapmaktır. (Cassiln bu işlemi, bir çok eğretileme kullanarak betimler ve bunların en önemlisi, paraları sayan sarraftır). Akıl gözüyle görmenin birliğini ve sürekliliğini olanaklı kılma rolünü yüklenmiş olduğu açıkça görülen bir vicdan muhasebesi alanını oluşturan da, *Cassiln*'in en ilginç *Konferanslar*'ından birinde ele aldığı (burada, başpapaz Serenus'un sözlerini aktarır), "ruh devingenliği"dir.

Cassiln'in gerekli olduğunu ileri sürdüğü itirafa gelince bu, işlenmiş hataların yalnızca açıklanması ya da ruh durumunun topyekûn açıklanması değildir. İtirafın, tüm düşünce devinimlerini sürekli olarak sözselleştirmeye yönelmesi gerekir. Bu itiraf, dinsel yöneticinin öğütler vermesini ve teşhis koymasını olanaklı kılar. *Cassiln*, kimi zaman birçok kıdemlinin katıldığı ve görüşlerini açıkladığı konsültasyon örnekleri de verir. Ama sözselleştirme, ruh devinimlerini, başkasına yapılmış açıklamalara dönüştürmesi dolayısıyla, özünde bazı sonuçlar ve etkiler taşımaktadır. Özellikle, muhasebenin hedeflerinden biri olan "ayıklama"; her tür kötü düşünceyi açıklamayla yüzü kızartan utancın, söylenen sözcüklerle ruhta olup bitenlerin maddesel bir biçimde gerçekleştirilip ortaya konmasının ve Şeytan (bilincin kıvrımları arasında saklanarak baştan çıkarır ve aldatır) ile bunların iç yüzünü ortaya koyan manevi aydınlık arasındaki uzlaşmazlığının üçlü mekanizması sayesinde, sözselleştirmekle gerçekleştirilir. Demek ki, bu biçimde anlaşılan itirafta, bilincin "gizleri"nin, sözcüklerle sürekli olarak dışsallaştırılması söz konusudur.

Öyleyse, koşulsuz baş eğme, sürekli irdeleme ve her şeyi açıklayan tüketici itiraf, her biri öteki ikisini içeren bir bütünün öğelerini oluştururlar. Kendi'nin derinlerinde yatan hakikatin sözsel ortaya çıkışı, IV. yüzyıldan sonra manastır kurumlarında ve özellikle Hıristiyanlığın ilk dönemlerindeki keşişlerde uygulandığı biçimiyle, insanların birbirlerini yönetmelerinin vazgeçilmez bir öğesi gibi görünmektedir. Ama, bu ortaya çıkışın ereğinin, kendi üzerinde kendi'nin tam bir egemenliğini kurmak olmadığını belirtmek gerekir. Tam tersine, bundan beklenen, alçak gönüllülük ve nefsini köreltme, kendinden uzaklaşma ve kendi'yle, kendi'nin formunu yıkmaya yönelen bir bağıntı kurmaktır.

* * *

Bu yılın semineri, XIX. yüzyıl liberal düşüncesinin bazı yanlarının incelenmesine ayrıldı. N. Coppinger, XIX. yüzyıl sonunda ekonomik gelişim; D. Deleule, İskoçya tarih okulu; P. Rosanvallon, Guizot; F. Ewald, Saint-Simon ve Saint-Simoncular; P. Pasquino, liberalizmin tarihinde Menger'in yeri; A. Schutz, Menger'in bilimkuramı ve C. Mevel, genel istenç ve genel çıkar kavramları konusunda incelemeli açıklamalar yaptılar.

1980 - 1981

Öznellik ve Hakikat

Bu yılın dersleri, yakında yayımlanacak bir çalışmanın konusu olacaktır. Dolayısıyla, şimdilik kısa bir özet yapmak yeterli.

"Öznellik ve hakikat" genel başlığı altında, kendi'nin bilgisinin somut biçimleri ve bunların tarihi üzerine bir araştırma yapmak söz konusu. Karşımıza çıkan sorular şunlar: Özne, çeşitli zamanlarda ve farklı kurumsal bağlamlarda; gerçekleşebilir, özlenebilir ve hatta vazgeçilmez bir bilgi neşnesi olarak nasıl ortaya kondu? Kendi'nin edinilebilir deneyimi ve kendi üzerine elde edilebilir ve edinilmiş bilgi, belli şemalar uyarınca nasıl belirlenmiş, salık verilmiş ve kabul ettirilmiştir? Bir ilk ve temel deneyime baş vurmanın ya da ruha, tutkulara veya vücuda ilişkin felsefi kurumları incelemenin, böylesi bir araştırmada ana eksen olamayacağı besbellidir. Bu araştırmada en yararlı olacak gibi görünen yol gösterici, "kendi'nin teknikleri" diyebileceğimiz şeydir; yani, her uygarlıkta var olduğundan kuşku duyulamayacak yordamlardır ve bu yordamlar belli sayıda ereğe bağlı olarak; kimliklerini belirlemeleri, koruyup sürdürmeleri ya da dönüşüme uğratmaları için bireylere önerilmiş ya da buyurulmuştur ve bu da, kendi'nin kendi üzerinde egemenliği bağıntıları ya da kendi'nin kendi'den kaynaklanan bilgisi sayesinde gerçekleşir. Kısacası, uygarlığımızın en temel ayırt edici özelliği gibi görünen "kendini bil" buyruğunu, ona, şu ya da bu ölçüde daha açık bir bağlam sağlayan "kendi'yi ne yapmalı?", "kendi üzerinde ne gibi bir işlem gerçekleştirmeli?" soruları içine yerleştirmek söz konusu. Sorumuz şöyle de dile getirilebilir: hedefinin, uygulandıkları alanın, başvurdukları aracın ve eyleyen öznenin, kişinin kendisi olduğu eylemler gerçekleştirerek "kendi"yi nasıl "yönetmeli?"

Bu açıdan, Platon'un *Alkibiades*'i bir çıkış noktası olarak düşünülebilir. Kişinin "Kendisiyle uğraşma"sı (epimeleai heautou) soru-

nu bu metinde, genel bir çerçeve olarak ortaya çıkar ve bu çerçeve içinde, kendini bilme konusundaki buyruk belli bir anlam kazanır. Buradan yola çıkılarak yapılacak incelemeler dizisi, deneyim ve aynı zamanda bu deneyimi işleyen ve dönüşüme uğratan teknik olarak anlaşılan bir "kendisiyle uğraşma" tarihi oluşturabilir. Böyle bir tasarı, daha önce incelenen iki temanın (öznelliğin tarihi ve "yönetimsellik" formlarının çözümlenmesi) kesişme noktasında yer alır. Delilik, hastalık, suç işleme ve bunların normal ve aklı başında bir öznenin kurulması üzerindeki etkileri adına toplumda gerçekleştirilmiş bölüştürmeleri inceleyerek öznelliğin tarihini ortaya koymaya çalışmıştık. Öznenin, dil, çalışma ve yaşam gibi konulara ilişkin bilgilerdeki nesnelleşme tarzlarını saptamaya çalışarak da, aynı tarihi ele almıştık. "Yönetimsellik"in incelenmesine gelince, bunun iki hedefi vardı. Bu hedefler, "iktidar" konusundaki yaygın kavramların (iktidar denilen şey, kaynağını oluşturduğu bir merkez çevresinde örgütlenmiş ve tekleştirici, ama aynı zamanda iç dinamiğiyle her zaman yayılmaya yönelik bir sistem olarak bulanık bir biçimde düşünülüyordu) gerekli eleştirisini yapmak ve iktidarı, bireyler ile gruplar arasındaki stratejik ilişkiler alanı olarak çözümlemektir. Bu ilişkilerde, başkasının ya da başkalarının yönlendirilmesi söz konusudur ve aynı ilişkiler, durumlara, içinde geliştikleri kurumsal çerçevelere, toplumsal gruplara ve dönemlere göre, çeşitli yordamlara ve tekniklere baş vururlar. Bir yere kapatma ve disiplinler konusunda yayımlanan incelemeler, hikmeti hükümete ve "yönetme sanatı"na ilişkin dersler ve A. Farge'ın katılımıyla XVIII. yüzyıldaki fermanlar konusunda hazırlanmakta olan kitap, bu "yönetimsellik" çözümlemesinde başvurulan öğelerdir.

Demek ki, kendi'yle "uğraşma"nın ya kendi'nin "teknikleri"nin tarihini ortaya koymak, bir bakıma, öznelliğin tarihini yazmaktır. Ama bu iş, deliler ve deli olmayanlar, hastalar ve hasta olmayanlar, suç işleyenler ve işlemeyenler arasındaki bölüştürülmeye dayanmayan; ya da canlı, konuşan ve çalışan özneye belli bir yer veren bilimsel nesnellik alanının oluşturulması üzerinde temellenmeyen; ama kültürümüzde, kişinin "kendine bağıntıları"nın dönüşüme uğraması ve yerine oturması (teknik yapıları ve bilme etkileriyle birlikte) üzerinde temellenen bir tarih ortaya koymak demektir. Ve böylece, "yönetimsellik" sorunu bir başka açıdan ele alınabilir. Bu açı, başkasına olan bağıntılarla olan eklemlenimi içinde kendi'nin kendi tarafından yönetilmesidir (buna, pedagojide, davranış öğütlerinde, dinsel ve manevi yönlendirişte, yaşam tarzlarının kurallarında, vb.'de rastlıyoruz.)

* * *

Bu yılki inceleme, söz konusu genel çerçeveyi iki yönde belirleyip sınırlandırdı. Önce, tarihsel bir sınırlandırma yapıldı. Yani, Hellen ve Roma kültürlerinde "yaşam tekniği" ya da "varoluş tekniği" olarak filozofların, ahlak ve töre düşünürlerinin, hekimlerin İ. Ö. birinci yüzyıldan İ. S. ikinci yüzyıla kadarki dönemde ileri sürüp geliştirdikleri görüşler incelendi. Ayrıca bir alan sınırlandırması yapıldı; yani bu yaşam teknikleri, Greklerin *afrodizia* dedikleri edim türüne uygulanması açısından ele alındı (*afrodizia*, bizim "cinsellik" terimimizle gerektiği gibi çevrilemiyor). Burada söz konusu olan sorun şuydu: felsefi ve tıpsal yaşam teknikleri, Hıristiyanlığın gelişmesinin arefesinde, cinsel edimlerin pratiğini (*chrêsis aphrodisiôn*) nasıl belirlemiş ve kurala bağlamıştı? Burada, eskiden beri baskı varsayımı ve onun her zamanki soruları (istek, nasıl ve niçin baskı altına alınmıştır?) çevresinde düzenlenmiş cinsellik tarihinden ne kadar uzak olduğumuz açıkça görülüyor. Söz konusu olan, istek değil, edimler ve hazlardır. Başka bir deyişle, yasaklamanın ve yasanın getirdiği bastırım değil, yaşam teknikleri aracılığıyla kendi'nin oluşturulması söz konusudur. Yani üzerinde durduğumuz konu, cinselliğin nasıl bir yana itildiği değil, ama bizim toplumlarımızda, cinsellik ile özneyi birbirine bağlayan o uzun tarihin nasıl başladığıdır.

Cinsel edimler konusunda kişinin "kendisiyle uğraşması"nın ilk ortaya çıkışını, şu ya da bu tarihsel ana bağlamak keyfi bir davranış olacaktır. Ama, Hıristiyanlıktan hemen önceki yüzyıllarda kendi'nin teknikleri çevresinde belli bir başlangıç tarihi bulunabileceğini söylemek yanlış olmaz. "Kendi'nin teknolojisi"nin; yani, yaşam tarzları, varoluş seçimleri, tutumunu düzenleme tarzı ve belli erekleri ve araçları benimseme gibi konular üzerinde düşünmenin Hellen ve Roma döneminde, felsefi etkinliğin büyük bir bölümünü kapsayacak biçimde önemli bir gelişim gösterdiğinden kuşku duyulamaz. Bu gelişim, kentsel toplumun büyümesinden, siyasal iktidarın yeni dağılımından ve Roma İmparatorluğu'nda, yeni hizmet aristokrasisinin edindiği önemden ayrı ele alınamaz. Bu kendi'ni yönetim ve içerdiği özel teknikler, pedagojik kurumlarla kurtuluş dinleri "arasında" yer alır. Ama burada, kronolojik bir art arda geliş söz konusu değildir. Bununla birlikte, geleceğin yurttaşlarını yetiştirme sorununun, klasik Grek dünyasında, büyük bir ilgi ve düşünme konuaLiolduğunu ve ölümden sonra yaşamla ötedünya sorunun ise, daha sonraki dönemlerde büyük tedirginliğe yol açtığını

belirtmek gerekir. Ayrıca, pedagojinin, kendi'nin yönetiminin ve günahla lanetlenmeden kurtuluşun, birbirinden tamamen ayrı alanlar olmadığını; farklı kavramlar ve yöntemler kullanmadıklarını da unutmamak gerekir. Nitekim, bunlar arasında bir alışveriş gerçekleşmiştir ve belli bir süreklilik vardır. Bununla birlikte, yetişkinlere yönelik kendi'nin teknolojisinin, bu dönemde edindiği özgürlük ve genişlik açısından çözümlenebileceğini ve bunu yaparken, pedagoji kurumlarının ve kurtuluş dinlerinin kazandığı prestijin, bu teknolojiyi gölgelemiş olduğunu ve onu bundan kurtarmak gerektiğini unutmamak gerekir.

İmdi, Hellenistik ve Roma döneminde gelişmiş olduğu haliyle bu kendi'ni yönetme sanatı, cinsel edimlerin ethik'i ve tarihi bakımından önemlidir. Gerçekten de, tarihi çok uzun olan ünlü karıkoca şemasının ilkeleri, Hıristiyanlıkta değil, bu dönemde açıklanıp ortaya konmuştur. Bunlar, eşlerarasında olmayan cinsel ilişkinin yasaklanması, cinsel ilişkilerin zevkin ötesinde dölleme amacına yönelik olması; karıkoca bağında, cinsel ilişkinin sevgi ve şefkat taşıması gibi ilkelerdir. Ama dahası var: çünkü, cinsel edimlere ve sonuçlarına ilişkin bir çeşit tedirginliğin gelişimine de, bu kendi'nin teknolojisinde rastlıyoruz. Oysa bu tedirginliğin kaynağının Hıristiyanlık olduğunu ileri sürme eğilimi hayli ağır basmıştır (eğer bu kaynağın, kapitalizm ya da "burjuva ahlakı" olduğu ileri sürülmüyorsa!). Hiç kuşkusuz, cinsel edimler sorunu, o dönemde, daha sonra Hıristiyanlığın ten ve şehvet sorunsalında olduğu kadar önemle ele alınmıyordu. Örneğin, talihin kötülükleri ya da terslikleri, Hellen ve Roma dönemi ahlak ve yaşam konularını işleyen yazarlar için, cinsel ilişkilerden çok daha önemliydi kuşkusuz. Ama, üzerlerinde çok fazla durulmamış da olsa, bu kendi'nin tekniklerinin, cinsel edimler rejimini, yaşamın tümüne nasıl bağladığını belirtmek önemlidir.

* * *

Bu yılın derslerinde, *Afrodizia* rejimine olan bağıntıları içinde bu kendi'nin tekniklerinin dört örneği üzerinde duruldu.

1. - Rüyaların yorumu. Artemidores'in *Onirocritique*'i (I. Kitap, 78-80. bölümler), bu alanda en temel belgedir. Burada ortaya konan sorun, cinsel edimlerin pratiğine doğrudan doğruya ilişkin değildir. Göz önünde tutulan amaç, daha çok, bu edimlerin görüntülendiği rüyalardan nasıl yararlanılacağıdır. Bu metinde, günlük yaşamda, rüyalara verilmesi gereken tahmin etme değerinin saptan-

ması söz konusudur. Yani, rüyada, şu ya da bu çeşit cinsel ilişkinin görülmesine dayanılarak insanın başına ne gibi iyi ya da kötü olay geleceği saptanmaktadır. Bu tür bir metnin, belli bir ahlak anlayışı ileri sürmediği besbellidir. Ama aynı metin, rüya imgelerine verdiği olumlu ya da olumsuz anlamlar aracılığıyla, bir karşılıklı ilişkiler (cinsel edimler ile toplumsal yaşam arasında) mekanizmasını ve bütün bir kademeli değerlendirmeler sistemini (burada, cinsel edimler birbirlerine oranla bir hiyerarşi içine sokulmaktadır) açığa vurmaktadır.

2. - Tıpsal rejimler. Bunların doğrudan doğruya göz önünde tuttuğu amaç, cinsel edimlere bir "ölçü" saptamaktır. Bu ölçünün, cinsel edimin formuyla (doğal ya da değil, normal ya da değil) hiçbir zaman ilişkili olmaması, ama bu edimin sıklığı ve hareketi üzerinde durması ilginçtir. Yani burada, sadece nicel ve durumlarla koşullara bağlı değişkenler üzerinde durulmuştur. Galien'in kuramlarla kurduğu yüce yapının incelenmesi, tıpsal ve felsefi düşüncede, cinsel edimler ile bireylerin ölümü arasında kurulan bağı açıkça gösterir. (Her canlı, ölüme yargılı olduğu, ama insan türünün sonsuza kadar yaşaması gerektiği içindir ki doğa, cinsel üreme mekanizmasını icat etmiştir). Böyle bir inceleme, cinsel edim ile, bu edimin yol açtığı boşa harcama; yani yaşam ilkesinin, büyük ölçüde, şiddetli bir biçimde ve son kerteye ulaşmacasına ve tehlikeli biçimde boşa harcanması arasında kurulmuş olan bağı da çok iyi gösterir. Tam anlamıyla tıpsal rejimlerin incelenmesi (Efes'li Rufus'da, Athene'de, Galien'de, Soranus'ta), bu rejimlerin ileri sürdükleri sayısız sakınganlık aracılığıyla, cinsel edimler ile bireyin yaşamı arasında kurulmuş ilişkilerin karmaşıklığını ve inceliğini gösterir. Bunlara örnek olarak, cinsel edimin, zararlı olmasına yol açan bütün dış ve iç durum ve koşullar karşısında büyük bir etkilenebilirlik taşımasını; her cinsel edimin, vücudun büyük bölümleri ve kurucu öğeleri üzerindeki etkilerinin sınırsız bir genişliği olmasını sayabiliriz.

3. - Evlilik yaşamı. Ele aldığımız bu dönemde, evlilik üzerine birçok kitap yazılmıştı. Mosonius Rufus'tan, Hierokles'ten ve ayrıca Plutarkhos'tan günümüze kalanlar, evliliğin (tarihçilerin söylediğine bakılırsa, evlilik bir tür toplumsal olaya benzemektedir) sadece yüceltilmesini değil, evlilik ilişkisi üzerine yeni bir anlayışı da kapsamaktadır. Yani, iki cinsin, "yuva"nın düzeni için gerekli olan birbirini tamamlamasının geleneksel tukelerine, iki eşin yaşamının bütün yanlarını kapsayan ve kesin olarak kişisel sevgi ve şefkat bağları kuran bir ikili ilişki ideali eklenmektedir. Bu ilişkide, cinsel

edimler biricik alanlarını bulmak zorundadırlar (bundan ötürü Musonius Rufus, yalnızca kocanın haklarına tecavüz olarak değil, ama kocayı olduğu kadar karıyı da bağlayan karı-koca bağına tecavüz olarak gördüğü zinayı mahkûm eder). Dolayısıyla cinsel edimler, döllemeye yönelik olmalıdır; çünkü, dölleme, doğa tarafından evliliğe önerilmiş olan erektir. Ayrıca bu edimler, edep ve hayanın, karşılıklı şefkatin, birbirine saygının gerektirdiği bir iç düzenlemeye boyun eğmek zorundadırlar (karşılıklı saygı üzerine çok sayıda ve çok önemli açıklamalar, Plutarkhos'un yazılarında yer alır).

4. - Aşkların seçimi. İki aşk (kadınlara duyulan ve oğlan çocuklarına duyulan) arasındaki klasik karşılaştırmanın, ele aldığımız dönemdeki iki önemli metni şunlardır: Plutarkhos'un *Aşk Üzerine Diyalog*'u ve Psuedo-Lucien'in *Aşklar*'ı. Bu iki metnin çözümlenmesi klasik dönemin çok iyi bildiği bir sorunun sürekliliğini ortaya koyar. Bu sorun, oğlancılıkta, cinsel ilişkilere belli bir statü tanımanın ve bunları haklı çıkarmanın güçlüğüdür. Pseudo-Lucien'in *Diyalog*'u, oğlanseverliğin, dostluk, erdem ve pedagojiyi bahane ederek gözden kaybettirmeye çalıştığı edimleri ayrıntılarıyla belirterek alaycı bir biçimde sona erer. Plutarkhos'un çok daha ayrıntılı olan metni ise, haz almada, karşılıklı rıza göstermenin *Afrodizia*'da temel bir öğe olduğunu ortaya çıkarır ve hazda karşılıklı rıza göstermenin ancak bir erkek ve bir kadın arasında ve özellikle de bu karşılıklılığın evlilik sözleşmesini düzenli olarak yenilediği karıkocalıkta var olabileceğini gösterir.

1981 - 1982

Öznenin Yorumlanması

Bu yılın dersleri, öznenin yorumlanması tema'sının oluşturulmasına ayrıldı. Bunu, sadece kuramsal dile getirilişlerinde incelemek değil, ama klasik ya da geç Antik Çağ'da çok büyük bir önem taşıyan bir pratikler topluluğu ile olan ilişkisinde de çözümlemek söz konusuydu. Bu pratikler, Grekçede çoğunlukla *epimeleïa heautou* Latincede *cura sui* diye adlandırılan şeye ilişkindi. Kişinin "kendisiyle meşgul olması", "kendisi üzerinde titizlenmesi" gerektiğini ileri süren bu ilke, hiç kuşkusuz, *Gnothi seauton*'un(*) görkemiyle, bizim bakışlarımızda gölgelendirilmişti. Ama kişinin kendisini bilip tanıması gerektiğini ileri süren bu ilkenin, kendi'yle uğraşma tema'sına genellikle ortak edildiğini unutmamak gerekir. Antik kültürde, baştan sona kadar, "kendi'yle uğraşma"ya ve bu uğraşmanın kendi'nin bilgisiyle olan bağlantısına verilen önemin tanıklıklarını bulmak kolaydır.

Önce, Sokrates'in kendisi böyle bir tanıklık sağlıyor. *Savunma*'da, onun kendini, yargıçlarına kendi'yle uğraşmanın bir ustası olarak tanıttığını görüyoruz. Sokrates, yoldan geçenleri sorguya çeken ve onlara, malınızdan mülkünüzden, şan ve şöhretinizden başka şeyle uğraşmıyorsunuz, ama erdeminiz ve ruhunuz kafanızı hiç kurcalamıyor diyen bir kimsedir. Socrates, hemşerilerinin "kendileriyle uğraşmaları"nın bekçiliğini yapandır. İmdi, bu role ilişkin olarak Sokrates, *Savunma*'nın daha sonraki sayfalarında çok önemli üç şey söyler: bu, ona Tanrı tarafından verilmiş bir görevdir ve bunu son nefesine kadar sürdürecektir; bu, çıkar gözetmez bir iştir ve bu iş için herhangi bir karşılık beklememektir; ve nihayet bu, site için yararlı bir işlevdir; atletin Olimpia'da kazandığı zaferden de yararlıdır. Çünkü, yurttaşlara, kendileriyle meşgul olmaları (mal mülk-

(*) "Kendi Kendini Tanı" Delphus tapınağının alınlığındaki yazı. (ç. n.)

lerinden daha fazla) öğretilirse, onlara, sitenin kendisiyle (sitenin günlük ve somut işlerinden çok) meşgul olmaları da öğretilmiş olur. Yargıçların, Sokrates'i mahkûm etmek yerine, başkalarına kendileriyle uğraşmalarını öğrettiği için ödüllendirmeleri daha doğru olacaktır.

Sekiz yüzyıl sonra, *epimeleia heaụtou* kavramı, Nysse'li Grégoire'da da eşit ölçüde önemli bir rol edinerek ortaya çıkar. Grégoire, bu terime, evlilikten yüz çevirme, ten tutsaklığından kurtulma ve böylece yürek ve vücut bekâreti sayesinde, kaybedilmiş ölümsüzlüğü yeniden bulma anlamını yükler. *Bekâret Kitabı*'nın bir başka bölümünde, kaybedilmiş drahmi örneğini, kendi'yle uğraşmanın modeli olarak ileri sürer. Kaybedilmiş bir drahmiyi bulmak için lambayı yakmak, bütün evi köşe bucak aramak ve buna, paranın madeninin karanlıkta parıldadığını görene kadar devam etmek gereklidir. Tıpkı bunun gibi, Tanrı'nın ruhumuza bastığı ve vücudun kirle kapladığı sureti yeniden bulmak için de, insanın "kendine özen göstermesi", aklın ışığını yakması ve ruhun bütün köşe bucağını araştırması gerekir. Böylece, eski felsefe gibi Hıristiyan çileciliğinin de, kendi'yle uğraşmayı temel kabul ettiği ve kendini bilip tanıma yükümlülüğünü, bu temel uğraşın öğelerinden biri haline getirdiği açıkça görülmektedir.

Bu iki aşırı uçtaki işaret noktası (Sokrates ve Nysse'li Grégoire) arasında, kendi'yle uğraşmanın sadece bir ilke değil ama sürekli bir pratik olduğu da gözlemlenebilir. Şimdi, düşünce tarzı ve ahlak çeşidi olarak birbirinden çok uzak iki örneği de ele alabiliriz. Bir Epikuroscu metin olan Ménecée Mektubu şöyle başlar: "Ruhun bakımına girişmek için ne çok erken ne de çok geçtir. Dolayısıyla, gençken de yaşlıyken de felsefe yapmak gerekir". Burada, felsefenin, ruhun bakımıyla bir tutulduğu görülüyor (nitekim burada kullanılan *Hugiainein*, tamamen tıpsal bir terimdir) ve bu bakım, bütün yaşam boyunca sürmesi gereken bir görevdir. Philon, *Düşünceyle Seyredişe Dayanan Yaşam Kitabı*'nda, Therapeutes'lerin belli bir pratiğinin, bir ruh *epimeleïa*'sı olduğunu ileri sürer.

Ama bu açıklamalar yeterli değildir. Kendi'yle uğraşmanın, felsefi düşüncenin bir icadı olduğuna ve felsefi yaşamın kurallarından birini oluşturduğuna inanmak yanlış olur. Gerçekten de bu, eski Yunanistan'da, kendisine genellikle büyük değer verilen bir yaşam kuralıydı. Plutarkhos, bu açıdan çok anlamlı bir Lakedemonya özdeyişini aktarır. Günün birinde Aleksandirides'e, yurttaşları olan Ispartalıların, toprakları işleme gibi bir işi kendileri yapacakları halde, niçin kölelere emanet ettikleri sorulur. Verilen cevap şudur:

"Çünkü biz, kendimizle meşgul olmayı tercih ediyoruz". Kendi'yle meşgul olmak bir ayrıcalık; hizmet etmek için başkalarıyla meşgul olmak ya da yaşamak için bir meslekte çalışmak zorundaki kişilere karşıt olarak, bir toplumsal üstünlüğün göstergesidir. Servetin, statünün, doğumun sağladığı avantaj, kişinin kendisiyle meşgul olabilmesi gerçeğinde dile gelir. Roma dünyasının *Otium* kavramının da bu temayla bağıntısız olmadığını gözden kaçırmamak gerekir. Yani bu kavramda belirtilen "boş zaman", her şeyden önce, kişinin kendisiyle meşgul olarak geçirdiği zamandır. Bu anlamda felsefe, eski Yunanistan'da ve Roma'da, çok daha yaygın olan bir toplumsal ideali, kendine özgü gerekimlerinin içine aktarmaktan başka şey yapmamıştır.

Her halükârda, bir felsefi ilke haline geldiği zaman bile, kendi'yle uğraşma, etkinliğin bir formu olarak kaldı. *Epimeleia* teriminin kendisi de, sadece bir bilinç tutumunu ya da kişinin kendisine çevirdiği bir dikkat formunu değil, kurallı bir uğraşı, yordamları ve hedefleriyle birlikte bir çalışmayı belirtir. Örneğin Ksenophon *epimeleia* sözcüğünü, tarım işletmesini yöneten hane reisinin çalışmasını belirtmek için kullanır. Bu, aynı zamanda Tanrılara ve ölülere gösterilen ayinsel ödevleri de belirtmek için kullanılan bir sözcüktür. Dion, halkına göz kulak olan ve siteyi yöneten hükümdarın etkinliğine de *epimelïa* der. Bundan ötürü, filozofların ve ahlak yazarlarının kendi üzerine titizlenmeyi *(epimeleisthai heautô)* salık verdiklerinde, sadece kişinin kendisine dikkat etmesini, hatalardan ya da tehlikelerden kaçınmasını ya da güvenliğe almasını öğütlemediklerini kavramak gerekir. Onların gönderim yaptığı alan, bütün bir karmaşık ve kurallı etkinlikler alanıdır. Tüm Antik felsefede, kendi'yle uğraşmanın, hem bir ödev olarak hem de bir teknik olarak; bir temel yükümlülük ve titizlilikle hazırlanmış yordamların bir topluluğu olarak ele alındığı söylenebilir.

* * *

Kendi'yle uğraşma üzerine bir incelemenin çıkış noktası, doğal olarak *Alkibiades*'tir. Bu metinde, kendi'yle uğraşma ile siyaset, pedagoji ve kendi'nin bilgisi arasındaki bağıntıya ilişkin üç soru ortaya çıkar. *Alkibiades*'in I. ve II. yüzyıl metinleriyle karşılaştırılması birçok önemli dönüşümün gerçekleştiğini gösterir.

1) Sokrates, kendisiyle meşgul olması için gençliğinden yararlanmasını Alkibiades'e salık veriyor ve "elli yaşında artık iş işten geçmiş olacak", diyordu. Oysa Epikuros şöyle diyordu: "Gençken

felsefe yapmakta tereddüt etmemek gerekir, yaşlanınca da felsefe yapmakta tereddüt etmemeli. Ruh üzerinde titizlenmek için, hiçbir zaman ne geç ne de erkendir". Bütün yaşam boyunca, bu sürekli titizlenme ve bakım ilkesi ağır basmaktadır. Musonius Rufus, örneğin şöyle der: "Sağlıklı bir biçimde yaşanmak isteniyorsa, kişi kendini sürekli olarak bakımlı tutmalı". Galien de şöyle: "En genç yaşlardan başlayarak ruhuna göz kulak olmak" çok daha iyi de olsa, "yetkin bir insan olmak için, herkesin, bütün yaşam boyunca kendi üzerinde çaba göstermesine gereksinimi vardır".

Seneca'nın ve Plutarkhos'un öğüt verdikleri dostlarının, Sokrates'in hitap ettiği genç ve hırslı insanlardan çok farklı olduğu kesindir. Bunlar kimi zaman genç (Serenus gibi), kimi zaman tam olgunluğa erişmiş (Seneca ile uzun bir yazışmada bulunduğu zaman Sicilya'da yüksek görevde bulunan Luciulius gibi) kimselerdir. Epiktetos, çok genç öğrencilere ders veriyordu, ama kimi zaman "kendi'yle uğraşma"ya yöneltmek için yetişkin kimseleri ve hatta "konsüllük düzeyindeki kişileri" bile sorguya çekiyordu.

Demek ki, kendi'yle meşgul olma, yaşama hazırlayan geçici ve kısa bir süre değil, bir yaşam biçimidir. Alkibiades, daha sonra başkalarıyla meşgul olmak istediği ölçüde kendisiyle uğraşması gerektiğini kavrıyordu. Oysa daha sonraki dönemde söz konusu olan, kişinin kendisi için kendi'yle meşgul olmasıydı. Başka bir deyişle, kişinin kendisi için ve bütün bir yaşam boyu, kendisinin öz nesnesi olması gerekiyor.

Kendine dönme *(ad se convertere)* düşüncesi, buradan kaynaklanıyor. Bu, kişinin, bütün bir yaşam hareketiyle kendine dönüş yapması demektir *(eis heauton epistrephein)*. *Epistrophè* tema'sının, tipik bir Platoncu tema olduğundan kuşku duyulamaz. Ama, daha önce *Alkibiades*'de görüldüğü gibi, ruhun kendisine dönmesini sağlayan hareket, bakışının "yukarı" doğru yani tanrısal öğeye doğru, özlere doğru ve bunların görülür halde oldukları gök-üstü dünyaya doğru çekilmesi demektir. Oysa, Seneca'nın, Plutarkhos'un ve Epiktetos'un salık verdikleri dönüş, bir çeşit bulunduğumuz yerde gerçekleşen dönüştür. Yani bu dönüş, kişinin kendisinin kendi yanına yerleşmesinden, "kendisinde oturmasından (ikamet etmesinden)" ve kendisinde kalmasından başka ereği ve sınırı olmayan bir dönüştür. Kendi'ye dönmenin son hedefi, kişinin kendisiyle belli birtakım ilişkiler kurmasıdır. Bu ilişkiler, kimi zaman hukuksal-siyasal modele göre düşünülmüştür. Yani burada, kişinin kendisi üzerinde egemen olması, kendini tam anlamıyla avucunun içine alması, tamtamına bağımsız olması ve tepeden tırnağa "kendi'ne" ol-

masıdır (Seneca çoğunlukla *fieri suum* sözünü kullanır). Bu ilişkiler, çoğunlukla sahiplenici tat alma modeline göre de dile getirilmişlerdi; kendinden tat alma, hazzını kendisiyle almak, bütün keyfini kendinde bulmak, gibi.

2) İkinci önemli fark, pedagojiye ilişkindir. *Alkibiades*'te kendi'yle uğraşma, pedagojinin kusurlarından ötürü gerekliydi; pedagojiyi ya tamamlamak ya da onun yerine geçmek, her halükârda bir "eğitim" vermek söz konusuydu.

Oysa, kendi'ne özen gösterme, bütün yaşam boyunca sürdürülecek bir yetişkinler pratiği haline geldiği andan başlayarak bu özenin pedagojik rolü ortadan kalkmaya yüz tutar ve başka iKlevler ortaya çıkar.

a) Önce, bir eleştirel işlev söz konusudur. Kendi'nin pratiği, kişinin, bütün kötü alışkanlıklardan, kalabalıktan ya da kötü hocalardan, ama aynı zamanda anababadan ve çevreden de edinilmiş bütün yanlış kanılardan sıyrılmasını olanaklı kılmalıdır. Bilinenleri "unutmak" *(de-discere)* kendi'nin kültürünün yerine getirmesi gereken önemli işlerden biridir.

b) Ama bir dövüş işlevi de söz konusu. Çünkü kendi'nin pratiği sürekli bir çarpışma olarak düşünülüyor. Amaç, gelecek için değerli bir insan yetiştirmek değil sadece. Bireye, bütün yaşamı boyunca savaşmasını olanaklı kılacak silahları ve cesareti vermek de gerekli. İki örnekten sık sık söz edildiğini de biliyoruz. Bunlar, atletik cirit dövüşü (yaşamda da tıpkı, hasımlarını ard arda yenen ve dövüşmediği zaman bile idman yapması gereken bir dövüşçü gibi olmak gerekir) ve savaştır (ruhun, bir düşmanın her an baskınına uğrayabilecek bir ordu gibi hazırlıklı olması gerekir).

c) Ama bu kendi'nin kültürünün, özellikle iyileştirici bir işlevi vardır. Bu kültür, pedagojik modelden çok, tıp modeline yakındır. Burada, Grek kültürünün çok eski dönemlerine ait şu gerçekleri hatırlamak gerekir: hem ruhsal tutkuyu hem de vücudun hastalığını dile getiren *pathos* kavramının var olması; iyileştirmek, bakmak, bir organı kesip almak, hacamat yapmak, bağırsakları söktürücü ilaç vermek gibi deyimlerin hem vücuda hem de ruha uygulanmasını olanaklı kılan bir eğretileme alanının genişliği. Epikuros'çulara, Kynik'lere (Köpeksilere) ve Stoacı'lara pek yakın bir ilke olarak, felsefenin rolünün, ruhun sayrılıklarını iyileştirmek şeklinde düşünüldüğü de hatırlanmalıdır. Plutarkos, felsefe ile tıbbın tek bir bölge *("mia chora")* oluşturduğunu söyleyecekti. Epiktetos ise, okulunun, sıradan bir yetiştirme yurdu olarak değil, bir "muayenehane", bir *"iatreion"* olarak görülmesini ve bir "ruh dispanseri" olmasını is-

tiyordu; öğrencilerinin de hasta olduklarının bilinci içinde okula katılmalarını bekliyor ve şunu ekliyordu: "Biri, yerinden çıkmış bir omuzla, öteki bir çıbanla, üçüncüsü bir fistülle, şuradaki baş ağrılarıyla", gelmeli.

3) I. ve II. yüzyıllarda, kişinin kendine olan bağıntısının, her zaman bir üstada, bir yönlendiriciye, yani bir başkasına olan bağıntısı üzerinde temellenmesinin gerekli olduğu düşünüldü. Ama bu, aşk ilişkisine nazaran daha belirgin bir bağımsızlık kazanmış olan bir bağıntıydı.

Kişinin, bir başkasının yardımı olmadan kendisiyle meşgul olamayacağı, büyük bir genellikle kabul edilmiş bir ilkedir. Seneca, hiç kimsenin, içinde bulunduğu *Stultitia* durumundan kendi başına sıyrılacak kadar güçlü olmadığını söylüyor ve şunu ekliyordu: "Ona yardım eli uzatılması ve içinde bulunduğu durumdan çıkarılması gerekir". Galien de aynı biçimde, insanoğlunun kendini çok sevdiğini ve bu yüzden tutkularından tek başına kurtulup iyileşemeyeceğini ileri sürüyordu. Galien, bir başkasının otoritesine kendini teslim etmemiş kimseleri, çoğunlukla "ayağı sürçerken" görmüştü. Bu ilke yeni başlayanlar için geçerlidir, ama daha sonra da ve yaşamın sonuna kadar geçerliğini korur. Seneca'nın, Lucilius'la sürdürdüğü yazışmalarda benimsediği tutum karakteristiktir. Yaşlı olmasına, her tür etkinlikten el etek çekmesine rağmen, Lucilius'a öğütler verir, ama ondan da öğütler ister ve bu mektup alışverişinin kendisine sağladığı yardımdan ötürü kendini kutlar.

Bu ruh pratiğinde dikkate değer olan yan, bu pratiğe destek olabilecek toplumsal ilişkilerin çokluğudur.

— Örneğin, iyice belirlenmiş okul örgütleri vardır. Epiktetos'un okulunu bu arada sayabiliriz. Bu okula, daha uzun bir staj için kalan öğrencilerin yanı sıra, konuk dinleyiciler de kabul ediliyordu. Ama okulda, filozof ve ruh yöneticisi olmak isteyenlere de eğitim veriliyordu. Arrianus tarafından derlenen *Konuşmalar*'dan bazıları, geleceğin bu kendi'nin kültürü uygulayıcıları için hazırlanmış teknik derslerdi.

— Özellikle Roma'da olmak üzere, özel danışmanlara da rastlıyoruz. Bunlar, önemli bir kişinin çevresinde bulunuyorlar, siyasal öğütler veriyorlar, gençlerin eğitimini yönetiyorlar, yaşamın önemli anlarında yardımda bulunuyorlardı. Thrasea Paetus'un çevresindeki Demetrius böyleydi ve Paetus intihar etmek zorunda kalınca, Demetrius ona bir bakıma intihar danışmanlığı yaptı ve ruhun ölümsüzlüğünden söz ederek son anlarında destek oldu.

— Ama ruh yönetiminin gerçekleştirildiği daha birçok form

vardı. Bu yönetim, daha başka birçok bağıntıyı pekiştiriyor ve canlandırıyordu. Aile bağıntıları (Seneca, kendisinin sürgüne gönderilmesine ilişkin olarak annesine bir avundurucu yazı yazmıştı); koruma bağıntıları (aynı Seneca, Roma'ya gelmiş olan taşralı kuzeni genç Serenius'un hem mesleğiyle hem de ruhuyla ilgileniyordu); yaş, kültür ve durumları bakımından birbirine hayli yakın iki kişi arasındaki dostluk bağıntıları (Seneca ve Lucilius); yararlı öğütler vererek minnet borcu ödenen yüksek bir şahsiyetle bağıntılar (Plutarkhos'un, ruhun dinginliği konusunda aldığı notları hemen gönderdiği Fundalnus'la olan bağıntısı), bunun örnekleridir.

Böylece, çeşitli toplumsal ilişkiler aracılığıyla "ruh hizmeti" diyebileceğimiz bir etkinlik gerçekleşir. Geleneksel eros ise, burada, olsa olsa rastlantısal bir rol oynar. Ama bu, duygusal ilişkilerin bu ruh hizmetinde çoğunlukla yoğun biçimde ortaya çıkmadığı anlamına gelmez. Bizim modern dostluk ve aşk kategorilerimizin, bu ilişkileri okuyup çözmeye elverişli olmadığından kuşku duyulamaz. Marcus Aurelius'un, hocası Franton ile yaptığı yazışmalar, bu yoğunluğun ve karmaşıklığın bir örneği olarak ele alınabilir.

* * *

Bu kendi'nin kültürü, genellikle *askesis* terimiyle belirtilen bir pratikler topluluğunu kapsıyordu. Önce, bunun hedeflerini çözümlemek yerinde olur. Seneca'nın aktardığı bir bölümde Demetrius, çok yaygın olarak kullanılan sporcu benzetmesine baş vurur. Bizim de sporcu gibi davranmamız gerekmektedir. Sporcu, yapılabilecek bütün hareketleri öğrenmez, yararsız hünerler göstermeye de yönelmez; ama mücadelede, hasımlarını yenmesi için gerekli birkaç hareketi yapmak için hazırlanır. Tıpkı bunun gibi bizim de, kendi üzerimizde aynı hünerleri göstermeye kalkışmamız gerekir (felsefi çilecilik; perhizde, oruçta, geleceği bilmede harikalar yarattıklarını ileri süren kimselere kuşkuyla bakar). Biz de, tıpkı iyi bir dövüşçü gibi, sadece, ortaya çıkabilecek olaylara direnç göstermemizi sağlayacak şeyi; bunlarla karşılaşınca, soğuk kanlılığımızı kaybetmemeyi, bu olayların doğurabileceği heyecanlara kapılmamayı öğrenmeliyiz.

İmdi, ortaya çıkabilecek olaylar karşısında soğuk kanlılığımızı koruyabilmemiz için bize gerekli olan nedir? Bize gerekli olan, "söylemdir", yani doğru ve akılsal söylem olarak *logoi*'dir. Lucretius, bize, korkularımızla başa çıkmamızı, felaket olduğuna inandığımız şey karşısında yıkılmamamızı sağlayacak *veridica dicta*'dan söz

eder. Geleceğe karşı koymamız için bize gerekli olan donanım, bir doğru söylemler donanımıdır. Gerçekle başa çıkmamıza olanak sağlayan, bu söylemlerdir.

Bunlara ilişkin olarak üç soru ortaya çıkıyor:

1) Bu söylemlerin doğası. Bu konuda, felsefe okulları arasında ve aynı akımlar içinde birçok tartışma yapılmıştır. Tartışmanın başlıca konusu, kuramsal bilgilerin gerekliliğiydi. Bu konuda, Epikurosçuların hepsi aynı görüşü paylaşıyordu. Onlara göre, dünyayı yöneten ilkeleri, tanrıların doğasını, mucizelerin nedenlerini, yaşamın ve ölümün yasalarını bilmek, daha sonra karşılaşabileceğimiz olaylara hazırlanmamız için kesiÄlikle gereklidir. Stoacılar arasında, Kyniklere (Köpeksilere) yakınlık derecelerine göre görüş ayrılıkları vardı: bazıları, pratik kurallarla tamamlanan *dogmata*'ya, yani kuramsal ilkelere en büyük önemi veriyorlardı; bazıları da, bunun tersine, bu pratik davranış kurallarını baş köşeye oturtuyorlardı. Seneca, Mektuplar 90-91'de, bu tezleri açıkça belirtir. Burada, şunu belirtmemiz yerinde olur: bize gerekli olan bu doğru söylemler, dünyaya olan ilişkimiz içinde yer almamız, doğa düzenindeki yerimiz, ortaya çıkan olaylar karşısındaki bağımsızlığımız ya da bağımlılığımız ölçüsünde ne isek ona ilişkindir sadece. Bu söylemler, hiçbir biçimde, düşüncelerimizin, tasarımlarımızın, isteklerimizin okunup çözülmesi değildirler.

2) İkinci soru, bu doğru söylemlerin bizdeki varlık tarzına ilişkindir. Bunların, geleceğimiz için gerekli olduğunu söylemek, gerekli olduğunda, onlara baş vuracak durumda olmalıyız, demektir. Beklenmedik bir olay ya da felaket ortaya çıktığında, bunlardan korunmak için, bunlara ilişkin doğru söylemleri yardıma çağırabilmeliyiz. Bu söylemlerin, bizde ve emrimizde olması gerekir. Grekler bunu belirtmek için yaygın bir deyim kullanıyorlardı: *procheiron echein.* Latinler, bu deyimi, *habere in manu, in promtu habere* (el altında olmak) diye çevirdiler.

Burada, gerektiğinde baş vurulacak basit bir hatıranın söz konusu olmadığını kavramak gerekir. Örneğin Plutharkos, bu doğru söylemlerin bizdeki bulunuş tarzının temel özelliğini belirtmek için birçok eğretileme kullanır. Bunları, yaşamın bütün değişikliklerine dayanmak için yanımızda bulunması gereken bir ilaca *(pharmakon)* benzetir (Marcus Aurelius da, bir cerrahın her zaman elinin altında bulunması gereken çantaya). Plutarkhos, bu söylemlerden dostlar olarak söz eder ve bunların "en iyileri ve güvenilirlerinin, yararlı varlıklarıyla, güç durumlarda bize yardım edenler" olduğunu belirtir. Başka bir yerde de, bu söylemleri, tutkular kaynaşmağa baş-

ladığı zaman kendini duyuran bir iç sese benzetir. Bunların, bizde, "köpeklerin hırlamasını bir seslenişle sona erdiren köpek sahibi" gibi bulunması gerektiğini de belirtir. *De Beneficiis*'in bir bölümünde, el altında bulunan aletten, benliğimizde kendiliğinden konuşan söylem otomatizmine kadar uzanan bir derecelenmeye rastlarız. Seneca, Demetrius'un verdiği öğütler konusunda, onları "iki elle tutmak" *(utraque manu)* ve hiçbir zaman bırakmamak gerektiğini, ama aynı zamanda onları saptamak ve kafaya çakmak *(adfigere)* da gerektiğini ve bu işi, sözü geçen öğütler, kişinin kendisinin bir parçası olana kadar *(partem sui facere)* sürdürmek ve nihayet, günlük bir derin düşünüşle, "kurtarıcı düşüncelerin kendilerinden ortaya çıkmaları"nı sağlamak gerektiğini söyler.

Burada, Platon'un, gerçek doğasını bulması için ruhun kendisine dönmesini istediğinde gerçekleştirilmesi gerektiğini ileri sürdüğü hareketten çok farklı bir hareket söz konusudur. Plutarkhos'un ve Seneca'nın istedikleri, Platon'unkinin tam tersine, bir öğreti, bir okuma ya da bir öğüt aracılığıyla, verilmiş bir hakikatin özümlenmesidir ve bu hakikat, kişinin kendisinin bir parçası olana; eylemin, her zaman etkin, içsel ve sürekli bir ilkesi haline getirilene kadar özümlenmelidir. Böyle bir pratikte, kişi, kendisinin derinlerinde saklı durumda bulunan bir hakikati hatırlama yoluyla yeniden bulmaz, ama dıştan aldığı hakikatleri, gittikçe ilerleyen bir kendine mal etme hareketiyle içselleştirir.

3) Böylece, bu kendine mal etme yöntemlerine ilişkin bir dizi teknik soru ortaya çıkar. Burada, bellek, önemli bir rol oynar kuşkusuz; ama Platon'da, ruhun ilk doğasını ve yurdunu yeniden keşfetmesi biçiminde bir bellek etkinliği değildir bu; hatırlamanın gittikçe ilerleyen çalışmaları türünden bir etkinliktir.

Bu hakikat "çileciliği"ndeki, bazı uç noktaları belirtmek isterim:

— Dinlemenin önemi. Sokrates'in sorular sormasına ve bilineni (kişi, bu bilineni bildiğini bilmemektedir) söyletmeye çalışmasına karşın Stoacılara ya da Epikurosçulara göre öğrenci (Pythagorasçı tarikatlarda da görüldüğü gibi), ilkin susmalı ve dinlemelidir. Plutarkhos'ta ve İskenderiye'li Philon'da, gerektiği gibi dinlemeye ilişkin bir yığın kural vardır (vücudun durumu, dikkatini yöneltme tarzı, söyleneni belleğe yerleştirme tarzı).

— Yazı da önemliydi. Bu dönemde, kişisel yazı denebilecek bütün bir kültür ortaya çıkmıştı. Okunan metinler, konuşmalar, açıklanan düşünceler ya da kişinin kendi düşünceleri üzerine notlar alınıyor; bir tür not defterleri tutuluyor, bunlara önemli konular

(Grekler buna *hupomnèmata* derler) yazılıyor ve bunlar, içerikleri yeniden canlandırılsın diye zaman zaman okunuyordu.

— Daha önce öğrenilerin hatırlanmasını sağlayan uygulamalar anlamında kendi'ye dönme de önem taşıyordu. Bu, Marcus Aurelius'un kullandığı biçimle, *anachorèsis eis heauton* deyiminin kesin ve teknik anlamıdır. Yani burada söz konusu olan, kişinin kendisine geri dönmesi ve kendisine yerleştirilmiş "zenginlikler"i yoklamasıdır. Kişinin kendisinde, zaman zaman okuduğu bir çeşit kitap bulunmalıdır. Bunun, F. Yates tarafından incelenen bellek sanatları pratiğiyle çakıştığı ve onları doğruladığı görülüyor.

Demek ki burada, hakikatle özneyi birbirine bağlama amacı güden bir teknikler topluluğunun varlığı söz konusu. Ama şunu iyi kavramak gerekir: burada, öznede bir hakikat keşfetmek ya da ruhu, bir öz akrabalığın ya da kökenin sağladığı hakkı ileri sürerek hakikatin barındığı yer haline getirmek söz konusu değildir; ruhu, doğru bir söylemenin nesnesi yapmak da söz konusu değildir. Burada, bir özne yorumlaması olabilecek şeyden henüz çok uzaktayız. Bunun tam tersine, burada, özneyi, bilmediği ve onda barınmayan bir hakikatle silahlandırmak; öğrenilen, hatırlanan ve adım adım uygulanan bu hakikati, bize egemen olan bir nerdeyse-özne yapmak söz konusu.

* * *

Gerçek ve somut bir durumda yapılan ve öz bakımından bir dayanıklılık ve perhiz çalışması olan uygulamalar ile düşüncede ve düşünceyle yapılan çalışmalar, birbirinden ayırt edilebilir.

Bu düşünce uygulamalarının en ünlüsü, *praemeditatio malorum*, yani gelecekteki kötülüklerin düşünülmesiydi. Bu, aynı zamanda, üzerinde en fazla tartışılan uygulamalardan biriydi. Epikurosçular, henüz başımıza gelmemiş kötülüklerden dolayı daha şimdiden acı çekmenin yararsız olduğunu ve yaşadığımız gündeki kötülüklerden daha iyi korunmak için geçmişteki hazları zihnimizde canlandırmaya çalışmanın daha iyi olduğunu söyleyerek gelecekteki kötülüklerin düşünülmesini reddediyorlardı. Tam anlamıyla Stoacı olanlar (Seneca ve Epiktetos gibi) ve ayrıca Stoacılığa karşı tutumu aydınlık olmayan Plutarkhos gibi kimseler, *praemeditatio malorum*'u, büyük bir özenle uyguluyorlardı. Praemeditatio malorum'un ne olduğunu iyi anlamak gerekir. Görünüşte, geleceğe ilişkin karanlık ve karamsar bir öngörüdür bu. Oysa, aslında bambaşka birşeydir.

— Önce, geleceği, olabilirliği ölçüsünde düşünmek söz konusu

değildir. Ama, onu çok sistemli bir biçimde düşünmek, çok az bir olasılık da olsa, ortaya çıkabilecek en büyük kötülüğü zihinde canlandırmak gerekir. Seneca, Lyon kentini baştan başa kül eden yangın konusunda söyler bunu. Verilen bu örnek, en kötü olanın gerçekleşmesinin her zaman kesin olduğunu göz önünde tutmayı öğretmelidir bize.

— Daha sonra, bu olaylar şu ya da bu ölçüde uzak bir gelecekte ortaya çıkabilecek şeyler olarak görülmemeli, ama olmuş bitmiş şeyler , gerçekleşmekte olan şeyler olarak düşünülmelidir. Örneğin, daha şimdiden sürgüne gönderildiğimizi, işkenceden geçirildiğimizi düşünmeliyiz.

— Nihayet, bu olayları, şimdi olmuş gibi düşünmemizin amacı, onların bize verecekleri acıları önceden yaşamak değil, ama bunların hiçbir biçimde gerçek kötülükler olmadıklarına ve yalnızca onlar hakkındaki kanıların onları gerçek felaketler olarak görmemize yol açtığına inanmamızı sağlamaktır.

Görüldüğü gibi bu uygulama, gerçek kötülüklerden oluşabilecek bir geleceği, ona alışmak için göz önüne getirmeyi değil, ama hem geleceği hem kötülüğü ortadan kaldırmayı amaçlıyor. Gelecek, şimdi'nin içinde daha önceden verilmiş olarak düşünüldüğü için; kötülük de, onu kötülük olarak düşünmemeye çalışıldığı için ortadan kaldırılıyor.

2) Uygulamaların öteki ucunda somut olarak gerçekleştirilenler yer alır. Arkalarında uzun bir gelenek bulunan bu uygulamalar, perhiz, kendini yoksun kılma ya da fizik direnç uygulamalarıdır. Bunlar, kişiyi arındırabilir ve uygulamaları gerçekleştirenin "demon'vari" gücüne tanıklık edebilir. Ama kendi'nin kültüründe, bu uygulamaların başka bir anlamı var. Burada söz konusu olan, bireyin dış dünya karşısındaki bağımsızlığını gerçekleştirmek ve sınamaktır.

İki örnek verelim. Birincisi, Plutarkhos'un *Sokrates'in Demonu*'nda yer alır. Konuşanlardan biri, kaynağının Pythagorasçılar olduğunu söylediği bir uygulamadan söz eder. Buna göre, önce acıkmaya yol açan spor etkinlikleri yapılır, daha sonra en lezzetli yemeklerle dolu tabaklarla donatılmış masaların başına geçilir ve tabaklara bakıldıktan sonra el değdirmeden bunların hepsi hizmetkârlara verilir ve bir yoksulun sade suya çorbasıyla yetinilir.

Seneca, Mektup 18'de, bütün kentin, Saturnalia şenliklerine hazırlandığını anlatır. Şenliklere, nezaket icabı, hiç olmazsa belli bir tarzda katılmayı düşünür. Ama Seneca'nın hazırlığı, günlerce, bir aba giymek, kuru bir döşek üzerinde yatmak ve köylü ekme-

ğinden başka birşey yememektir. Bunu, şölenlere iştahlı bir biçimde gitmek için değil, hem yoksulluğun bir kötülük olmadığını, hem de yoksulluğa katlanabildiğini görmek için yapmaktadır. Seneca ya da Epikuros'un başka yazılarında da, bilerek ve isteyerek girişilmiş kısa sınama dönemlerinin yararından söz edilir. Musonius Rufus da, kırsal alanda öğrenim yapılmasını, köylüler gibi yaşanmasını, tarım işleriyle uğraşılmasını salık verir.

3) Düşüncede sınamaların yapıldığı *meditatio* kutbu ile somut etkinliklerin gerçekleştirildiği exercitatio arasında, kişinin kendini sınamasına yönelik birçok başka pratik vardır.

Buhların örneklerinin, *Konuşmalar*'da Epiktetos verir. Hıristiyanlığın manevi yaşamına çok yakın olanlara rastlandığı için, bu örnekler ilginçtirler. Bunlar arasında özellikle "tasarımların denetlenmesi" diye adlandırılabilecek olan uygulama dikkati çeker.

Epiktetos, düşüncede ortaya çıkabilecek tasarımlara karşı sürekli bir gözetleme tutumu içinde olunmasını ister. Bu tutumu iki eğretilemeyle anlatır: her önüne gelenin kente ya da eve girmesine izin vermeyen gece bekçisi ve kendisine uzatılan parayı gözden geçiren, tartan, madenin ve kabartmanın sahte olup olmadığına bakan sarraf ya da para denetiçisi *(arguronomos)*. İnsanın düşüncelerine karşı dikkatli bir sarraf gibi davranmasına ilişkin ilke, Evagre le Pontique'de ve Cassien'de, aşağı yukarı aynı terimlerle yeniden dile getirilir. Ama bunlarda, kişinin kendine karşı yorumlayıcı bir tutum benimsemesi gerektiği de ileri sürülmüştür. Yani, görünüşte masum olan düşüncelerde şehvete değgin olabilecek yanları okuyup çözmek, Tanrıdan gelen düşüncelerle Ayartıcı'dan gelenleri tanıyıp ayırt etmek söz konusudur. Epiktetos'ta ise, söz konusu olan başka birşeydir. Yani, tasarımlanan şeyden etkilenip etkilenmediğini ya da heyecanlanıp heyecanlanmadığını bilmek ve bu farklı durumların hangi nedene dayandığını kavramak söz konusudur.

Epiktetos, bu açıdan, o dönemde çok yaygın olan sofist tartışmalarından esinlenen bir denetim uygulamasını öğrencilerine salık verir. Ama Epiktetos, sofistlerin yaptığı gibi, birbirine cevabı çok güç sorular sormak yerine, tepki gösterilmesi gereken belli durumlar ileri sürerek cevap verilmesini ister. Bir örnek verelim: "Filanın oğlu ölmüş. – Elimizde olan birşey değildir bu, kötülük de değildir.– Birisinin babası, onu mirasından mahrum etmiş. Ne dersin? – Elimizde olan birşey değildir bu, bir kötülük de değildir. – Ama bundan ötürü çok acı çekmiş. – Bu bizim elimizdedir ve bir kötülüktür. – Bu durumu yiğitçe karşılamış. – Bu bizim elimizdedir ve iyi birşeydir".

Burada açıkça görülen şudur: tasarımların bu biçimde denetlenmesi, görünüşler altındaki gizli ve öznenin içinde olan bir hakikati okuyup çözme amacı gütmemektedir. Tam tersine, bu denetim, kendilerini sundukları hal içinde, bu tasarımlarda, belli birtakım doğru ilkeleri hatırlatma fırsatını bulmaktadır (bunlar, ölüme, hastalığa, siyasal yaşama, vb., ilişkin ilkelerdir). Ve bu hatırlatmayla, sözü geçen ilkeler uyarınca hareket edilebilip edilebilinmediği; bu ilkelerin, Plutarkhos'un eğretilemesiyle, tutkularrhırlamaya başladığı zaman hemen yükselen ve onları susturan köpek sahibinin sesi haline gelip gelmediği görülebilmektedir.

4) Bütün bu uygulamaların doruğunda, ünlü *melete thanatou*, yani ölüm üzerine düşünme; daha doğrusu ölüm alıştırması yer alır. Burada söz konusu olan, bir an için de olsa, insanın ölüme mahkûm olduğunun hatırlanması değildir. Bu düşünme, ölümü, yaşam içinde gerçekleşmiş ve somut birşey gibi ele almaktır. Bütün öteki Stoacılar arasında, bu pratiği en fazla Seneca uygulamıştır. Bu pratik gereği, her günün, sanki insanın son günü gibi yaşanması gerekir.

Seneca'nın önerdiği alıştırmayı iyi kavramak için, çeşitli zaman çevrimleri arasında geleneksel olarak kurulmuş tekabülleri hatırlamak gerekir. Örneğin, tan ağarmasından gün batımına kadar, günün bütün anları, simgesel olarak yılın mevsimleriyle (ilkbahardan kışa kadar) bağıntı içine sokulmuştur. Bu mevsimler de, çocukluktan yaşlılığa kadarki yaşam dönemleriyle ilişki içinde düşünülmüştür. Seneca'nın bazı mektuplarında belirttiği gibi, ölüm konusundaki düşünsel uygulama, yaşamın uzun süresini sanki bir gün kadar kısaymış gibi ve her günü de, sanki bütün yaşam onun içindeymiş gibi yaşamaktır. Yani, her sabah, yaşamımızın çocukluk dönemindeki gibi olmalıyız; ama günün bütün süresini de, akşam, sanki ölüm anıymış gibi yaşamalıyız. Seneca, Mektup 12'de, şöyle diyordu: "Uyumaya giderken, güleç bir yüzle ve neşeyle, işte yaşadım diyelim". Marcus Aurelius da, şunları yazdığı zaman aynı türden bir uygulamayı düşünüyordu: "Manevi yetkinlik, her günün, sanki son günmüş gibi yaşanmasıdır" (VII, 69). Ayrıca Aurelius, her eylemin, sanki "son eylemmiş gibi" gerçekleştirilmesini istiyordu (II, 5).

Ölüm üzerine düşünmenin özel önemi, sadece, kanının genellikle en büyük felaket olarak gördüğü şeyi öncelemesi ya da ölümün bir kötülük olmadığına kişiyi inandırması değil, ama bu öncelemeyle, kişinin yaşamına geçmişe dönük bir bakış yöneltmesi olanağını sağlamasıdır. Nitekim, kişi, ölmek üzere olduğunu düşü-

nürse, yapmakta olduğu her eylemi gerçek değeri içinde yargılayabilir. Epiktetos, ölüm, çiftçiyi çift sürerken, tayfayı denizdeyken yakalar, "peki sen, hangi işle uğraşırken ölümün pençesine düşmek istersin?" diyor. Seneca da, ölüm anını, insanın bir bakıma kendisinin yargıcı olabileceği ve son gününe kadar gerçekleştirdiği ahlaksal ilerlemeyi ölçebileceği an olarak görüyor. Mektup 26'da şöyle diyor: "Gerçekleştirebildiğim ahlaksal ilerleme konusunda ölümün sözüne inanacağım... Kendimi kendimin yargıcı yapacağım ve erdemi dudaklarımda mı yoksa yüreğimde mi yaşattığımı bileceğim günü bekliyorum."

Michel Foucault'nun sağlığının bozulması nedeniyle aşağıdaki yıllara ait ders notları baskıya hazırlanamamıştır. [Y. N.]

1982 - 1983 Kendi'nin ve Başkalarının Yönetimi
1983 - 1984 Kendi'nin ve Başkalarının Yönetimi:
Hakikatten Kaynaklanan Cesaret.

Michel Foucault 1970'ten
25 Haziran 1984'te ölümüne kadar
Collège de France'da
Düşünce Sistemleri Tarihi kürsüsü
başkanı olarak ders verdi. Bu derslerin elimizdeki
kitapta toplanan özetleri, aynı zamanda,
kendisinin düşünce tarihine bakışını da
sistematize etmekte ve özetlemektedir.

**Yüzyılımızın düşünsel gündemini oluşturan
temel yapı taşlarından birisi.**

ISBN 975-363-050-6